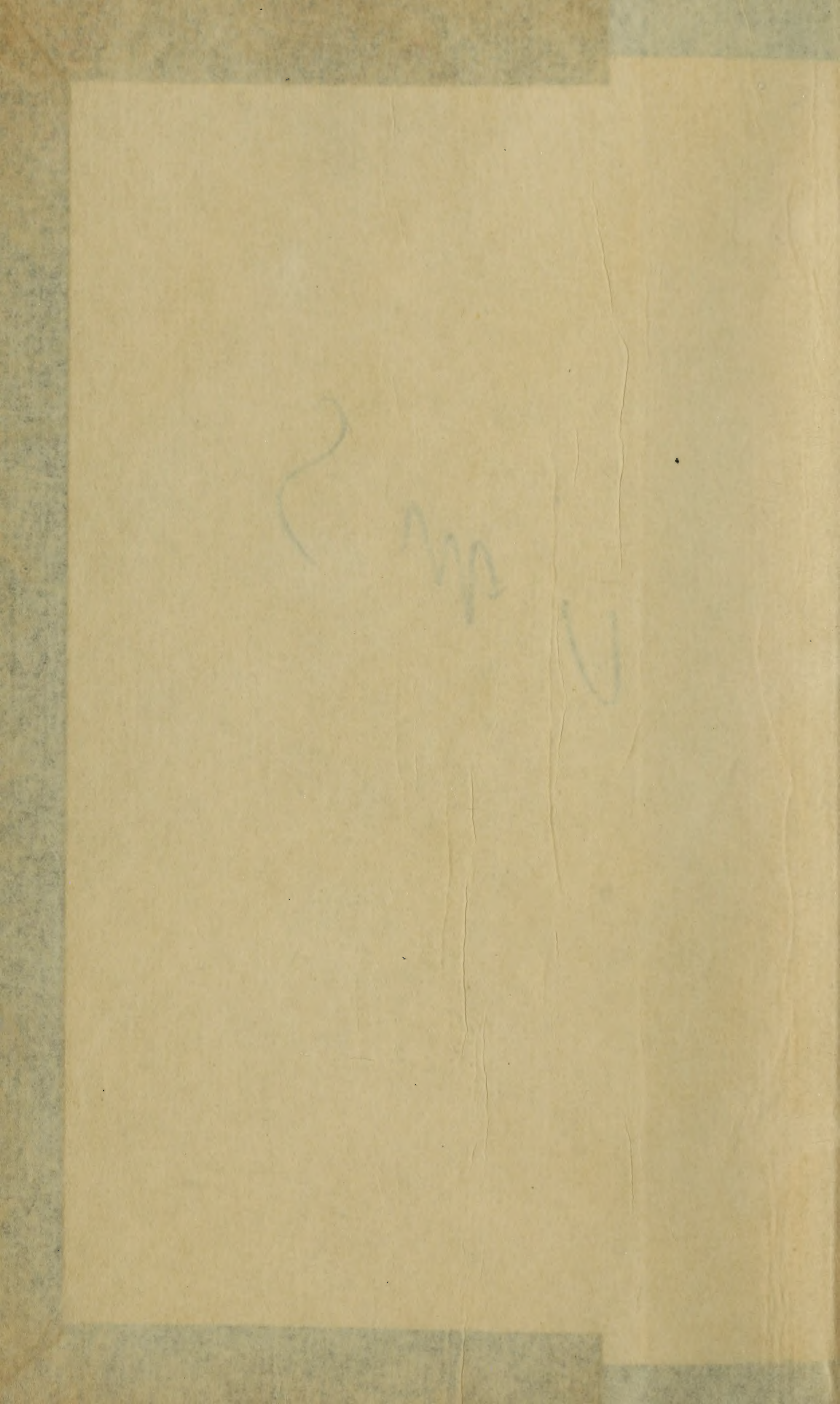
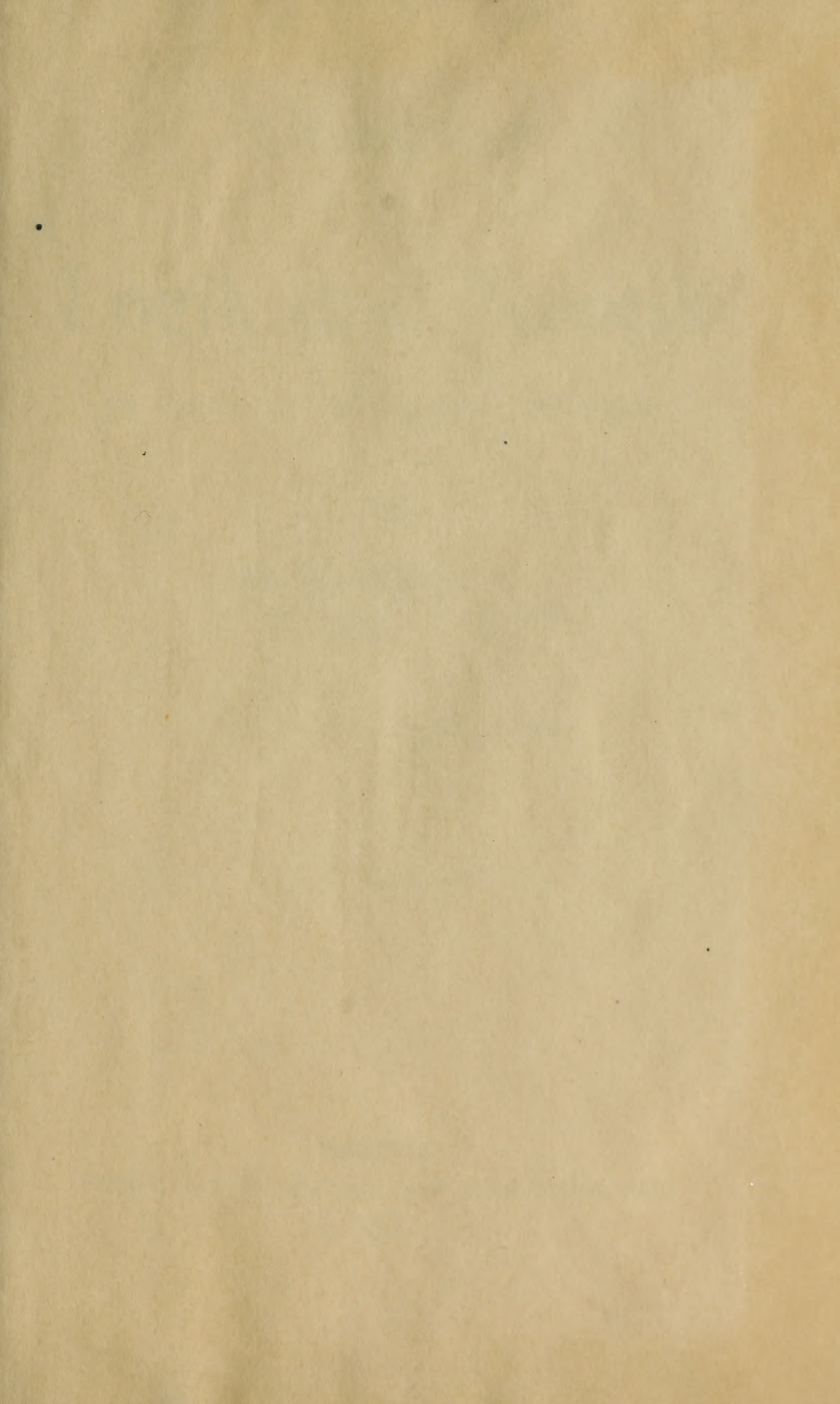
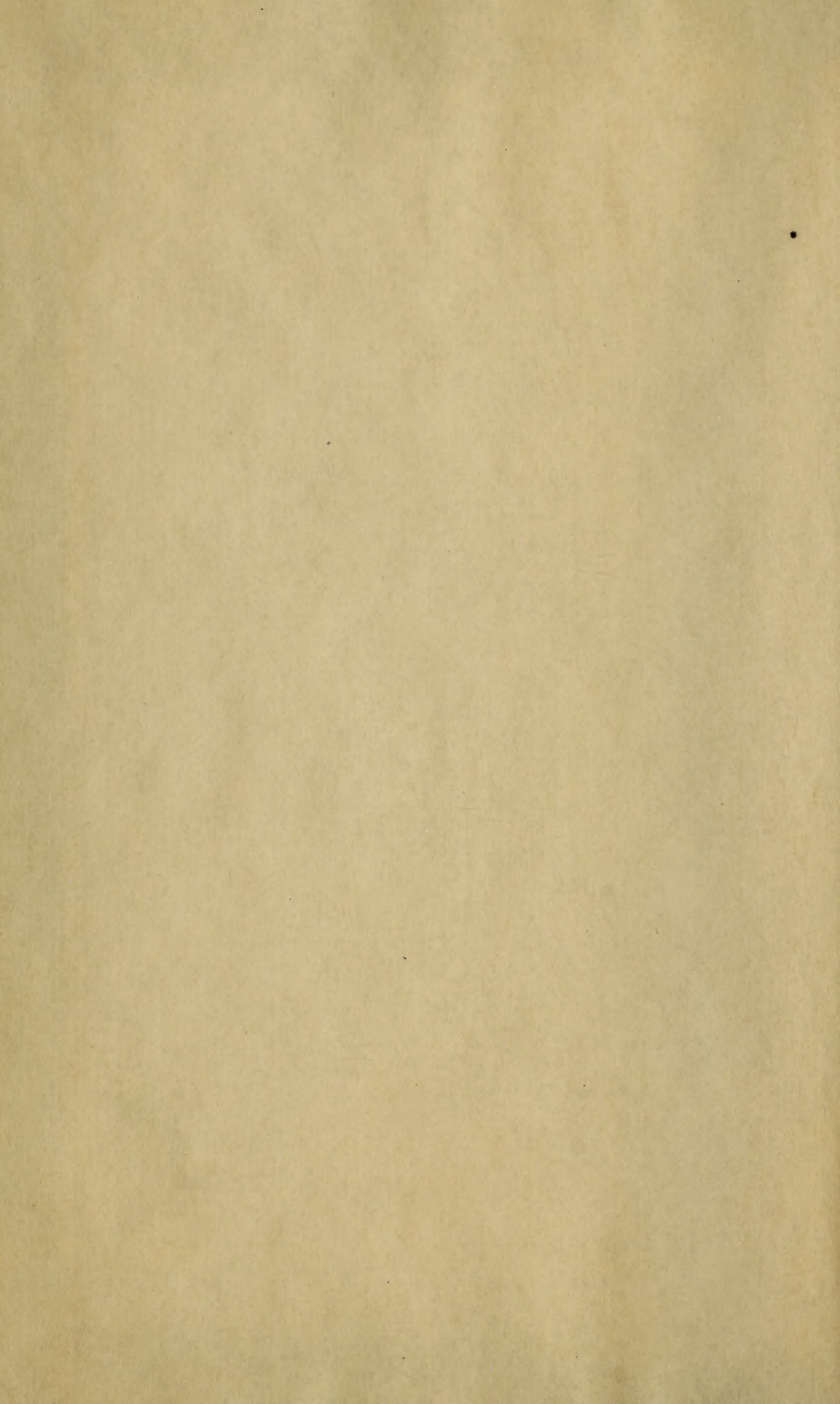








Grundzüge

der

Logik und Noetik

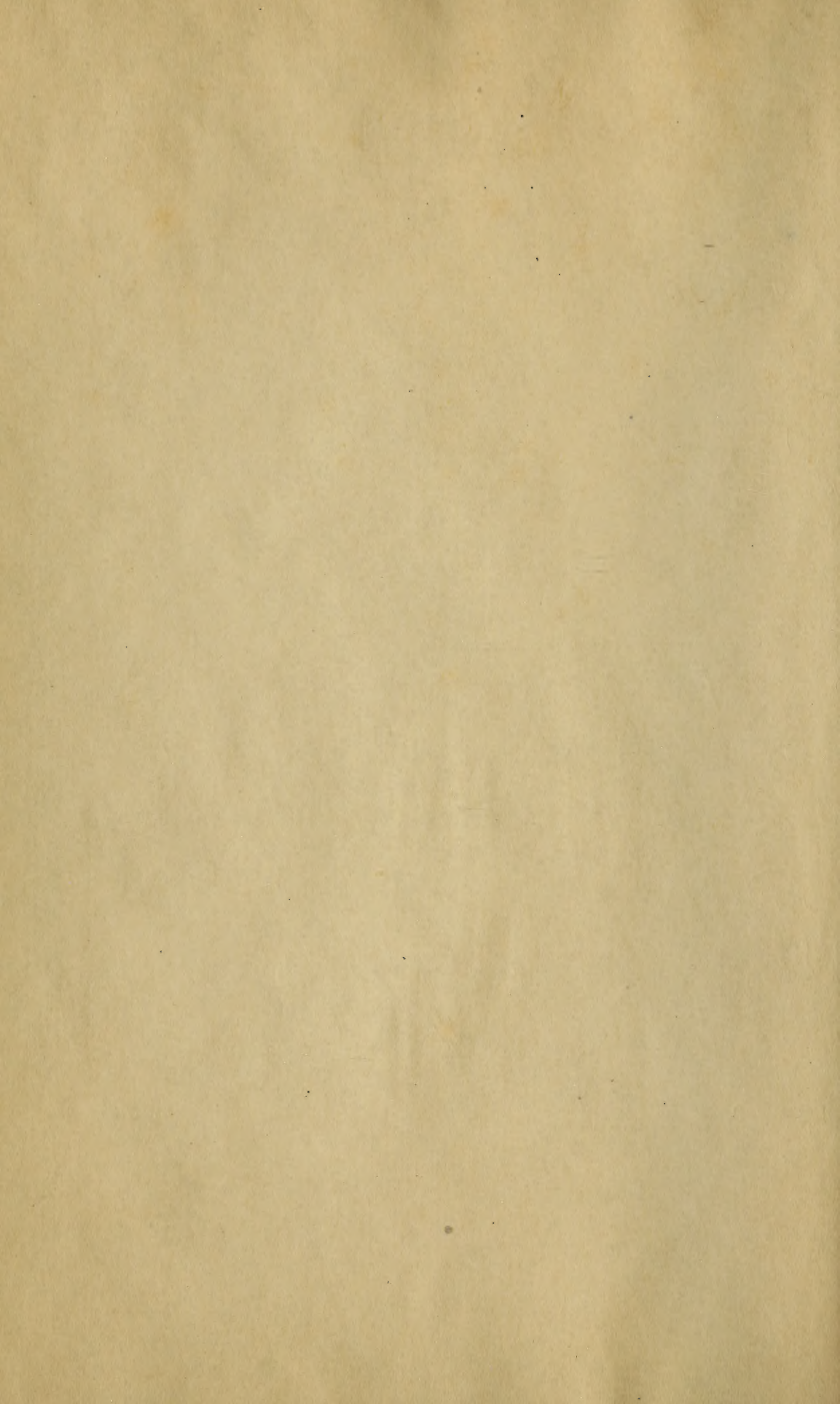
im Geiste des hl. Thomas von Aquin.

Von

Dr. [illegible]
[illegible]

[illegible]

Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh
[illegible]



Grundzüge

der

Logik und Noetik

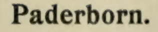
im Geiste des hl. Thomas von Aquin.

Von

Dr. Sebastian Huber,

erzb. geistl. Rat. und o. Hochschulprofessor
am königl. Lyzeum in Freising.

Zweite, stark veränderte Auflage.



Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1912.



Imprimatur.

Paderbornae, d. 18. m. Aprilis 1912.

Vicarius Generalis

Schnitz.

Vorwort.

Die „Grundzüge der Logik und Noetik" sind 1906 veröffentlicht worden, um die „Grundzüge der Metaphysik unter Zugrundelegung der Vorlesungen von Dr. Mathias Schneid, herausgegeben von Dr. Joseph Sachs" zu einem vollständigen Lehrbuch der theoretischen Philosophie zu ergänzen. Sie haben günstige Aufnahme gefunden. Die nun notwendig gewordene neue Auflage weist mannigfache Veränderungen und Erweiterungen auf. Sie sind großenteils nur von formeller Bedeutung und wurden vorgenommen, um geäußerten Wünschen gerecht zu werden. Wo sie sich auf den Inhalt beziehen, dienen sie dazu, den prinzipiellen Standpunkt, von dem aus schon die erste Auflage geschrieben wurde, noch klarer und bestimmter hervortreten zu lassen. Sie beziehen sich auf die Philosophie im allgemeinen, besonders deren Einteilung, die Stellung und Aufgabe der Kritik, die Objektivität der Erkenntnis usw. Ich hoffe, daß dadurch die an der ersten Auflage allgemein anerkannte und für „Grundzüge" so notwendige Klarheit und Betonung des Prinzipiellen nicht beeinträchtigt, sondern gefördert wurde. Dem Wunsche nach Anführung von Texten aus Aristoteles und Thomas von Aquin konnte leider wegen der notwendigen Rücksichtnahme auf den Umfang des Buches nur insofern Rechnung getragen werden, als in die „Logik" Texte aus Aristoteles aufgenommen worden sind.

Freising, den 15. August 1912.

Dr. Sebastian Huber.

Inhaltsverzeichnis.

Allgemeine Einleitung in die Philosophie.

Zweiter Teil.

Lehre vom Urteil und seinem sprachlichen Ausdruck.

Erstes Kapitel.

Lehre vom Urteil als einer Denkform.

Zweites Kapitel.

Der Satz als der sprachliche Ausdruck des Urteils.

Dritter Teil.

Lehre von der Folgerung und ihrem sprachlichen Ausdruck.

Erstes Kapitel.

Lehre vom Schluß als einer Gedankenform.

Zweites Kapitel.

Der sprachliche Ausdruck des Schlusses.

I. Der Syllogismus.

II. Die Induktion.

Drittes Kapitel.

Lehre vom Beweis und von der Wissenschaft.

Zweites Kapitel.

Die Gewißheit der Erkenntnis.

Drittes Kapitel.

Nähere Bestimmung der Aufgabe der Kritik.

Zweiter Teil.

Die Zuverlässigkeit der Erkenntnis, ihre objektive Bedeutung und das oberste Kriterium der Wahrheit.

Erster Abschnitt.

Die natürliche Zuverlässigkeit der Erkenntnis.

Erstes Kapitel.

Zuverlässigkeit der Erkenntnisquellen.

Zweites Kapitel.

Zuverlässigkeit der Erkenntnismittel.

Zweiter Abschnitt.

Die objektive Bedeutung der Erkenntnis.

Erstes Kapitel.

Objektivität der Sinneswahrnehmung, des Bewußtseins und der allgemeinen Begriffe.

Zweites Kapitel.

Die objektive Bedeutung der unmittelbaren Urteile und der Schlußfolgerungen.

Dritter Abschnitt.

Das letzte Kriterium der Wahrheit und der letzte Grund der Gewißheit.

Erstes Kapitel.

Das oberste Kriterium der Verstandeswahrheiten.

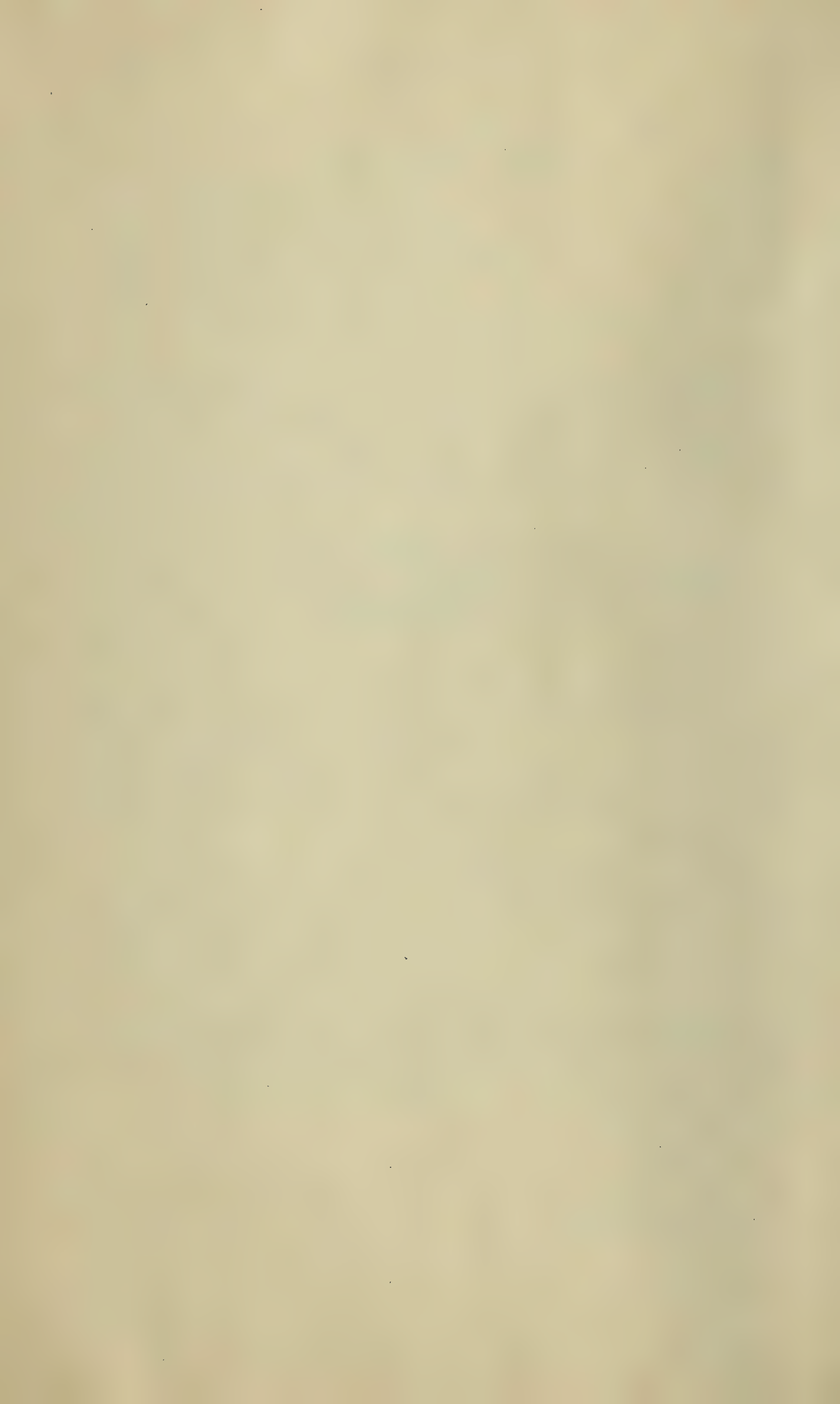
Zweites Kapitel.

Das Kriterium der Glaubenswahrheiten.

Drittes Kapitel.

Die Übereinstimmung des Menschengeschlechtes als Kriterium des Wahrheit.

Allgemeine Einleitung in die Philosophie.



§ 1.

Wesen und Aufgabe der Philosophie.

1. Philosophie (*φιλοσοφία*) ist der Wortbedeutung nach Liebe zur Weisheit oder Streben nach Weisheit. Weisheit ist die vollkommenste Art des Erkennens. Als solche umfaßt sie alle Dinge und sucht sie aus ihren letzten und höchsten Gründen zu begreifen.[1] Angesichts solcher Erhabenheit ist es begreiflich, daß Pythagoras es ablehnte, weise (*σοφός*, *σοφιστής*) genannt zu werden. Er erachtete die Weisheit als einen Vorzug der Gottheit. Sich selbst als einem Menschen wollte er nur zugeschrieben wissen, daß er die Weisheit liebe und nach ihr trachte.

2. Als Liebe zur Weisheit oder als Weisheit schlechthin schließt die Philosophie keine Wahrheit von sich aus. Jede Wahrheit schätzt sie um ihres inneren Wertes willen und sucht sie deshalb aus ihrem innersten Wesen und Grunde zu begreifen. Deshalb galt die Philosophie denn auch von Anfang an nicht als eine eigene Wissenschaft, die nur eine bestimmt abgegrenzte Klasse von Wahrheiten erforscht hätte. Vielmehr erscheint sie als Inbegriff aller geistigen Bildung und alles Wissens. Auch Plato und Aristoteles, die bereits ihren philosophischen Untersuchungen ein charakteristisches Gepräge gegeben hatten, bekannten sich nebenbei noch zu dieser allgemeinen Auffassung der Philosophie. Nicht minder kommt sie auch in der stoischen Definition der Philosophie als eine Wissenschaft der göttlichen und menschlichen Dinge zum Ausdruck, wenn auch durch besondere Hervorhebung der göttlichen Dinge das höchste Ziel der Weisheitsforschung betont ist. Diese allgemeine

[1] Aristoteles Met. I, 1 p. 981 b 28: *τὴν ὀνομαζομένην σοφίαν περὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὰς ἀρχὰς ὑπολαμβάνουσι πάντες.* S. Thomas S. c. g. I. 1: Sapientis est causas altissimas considerare.

Bedeutung der Philosophie hat sich aber auch nicht verloren, da sich ihre Eigenart als eine besondere Wissenschaft immer mehr herausbildete; freilich bekam sie einen anderen Sinn. Sokrates erblickte in der Feststellung des bleibenden allgemeingültigen Wertes der Begriffe die Aufgabe seiner philosophischen Gespräche. Plato suchte den allgemeinen Begriffen in den objektiven Ideen seiner Dialektik eine ewige, objektive Grundlage zu geben. Aristoteles vervollkommnete diesen Versuch, indem er die objektive Grundlage unserer Begriffe in den Formen und allgemeinen Wesenheiten der Dinge nachzuweisen suchte und als Aufgabe der Weisheit die Erkenntnis der Gründe alles Seins und Erkennens hinstellte.[1] Damit wurde die Philosophie zu einer Art Grundwissenschaft, indem sie dem Wissen überhaupt seine Bedeutung wahrte und die Dinge aus ihren letzten und allgemeinsten Gründen zu verstehen suchte. Diese Auffassung der Aufgabe der Philosophie ist auch bis jetzt geblieben, wenn über die nähere Bestimmung derselben noch so tiefgreifende Verschiedenheiten der Ansichten vorliegen. Sie kommt auch in der Definition zum Ausdruck, die die Anschauung der Scholastik über Wesen und Aufgabe der Philosophie wiedergibt: *philosophia est scientia quae agit de supremis principiis tum cognitionis humanae tum rerum, quae humana ratione cognosci possunt* — die Philosophie ist eine Wissenschaft, die von den höchsten Prinzipien sowohl der menschlichen Erkenntnis als der Dinge handelt, soweit sie durch die menschliche Vernunft erkannt werden können, oder kurz: die Philosophie ist die Wissenschaft von den höchsten natürlichen Wahrheiten. Der Zusatz: soweit sie durch die menschliche Vernunft erkannt werden können, ist durch das Auftreten der übernatürlichen Theologie notwendig geworden, die auch von den höchsten Wahrheiten und Prinzipien handelt, aber doch von der Philosophie sich unterscheidet.

---

[1] Aristoteles Met. I, 1 p. 982 b 9: *δεῖ γὰρ ταύτην τὴν ἐπιστήμην τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικήν.*

§ 2.
Unterscheidung der philosophischen Erkenntnisse und ihre Einheit.

1. Wie die Definitionen der Philosophie besonders in der neueren Zeit oft weit voneinander abweichen, so naturgemäß auch die Einteilungen derselben. Und dort wo man die gleiche Gliederung der Philosophie trifft, ist die Auffassung des Verhältnisses der Glieder zueinander nicht die gleiche.

2. Es ist eine altherkömmliche Art, die Philosophie einzuteilen, indem man zwischen Logik, Metaphysik und Ethik unterscheidet. Diese Einteilung oder besser gesagt Unterscheidung hat auch ihren Grund. Allerdings darf das nicht so verstanden werden, als ob die Dinge in ihrer Gesamtheit als Gegenstand der Philosophie in drei Klassen zerfallen würden und so jene Dreiteilung der Philosophie herbeiführten. Die Dreigliederung entsteht vielmehr dadurch, daß die Gesamtheit der Dinge betrachtet wird, insofern sie ein selbständiges Sein, Existenz hat oder doch haben kann, aber auch insofern als sie in Beziehung zum Denken tritt und zum Wollen, also Gegenstand des Erkennens und des Begehrens werden kann. In jedem der drei Fälle faßt man die Gesamtheit der Dinge unter dem Begriffe des Seins zusammen, der demnach ein dreifacher ist: das reale Sein, das den Dingen an und für sich zukommt; das logische Sein, das die Vernunft, indem sie die Dinge zum Inhalt ihres Denkens macht, in den Dingen setzt und das moralische Sein, das den Dingen gegeben wird, indem sie Gegenstand des sittlichen Wollens werden. Vom realen Sein handelt die Metaphysik, vom logischen Sein die Logik, vom moralischen Sein die Ethik.

3. Damit ist jedoch die Gliederung noch nicht erschöpft, auch nicht, was die Hauptglieder betrifft. Solche sind besonders noch rücksichtlich der Metaphysik, diesen Ausdruck im modernen Sinne genommen, oder Realphilosophie anzugeben. Als solche werden nun seit Wolff Ontologie oder allgemeine Metaphysik bezeichnet, desgleichen spezielle Metaphysik, die Kosmologie, Psychologie und Theodizee umfaßt. Diese Einteilung entspricht jedoch nicht der aristotelisch-scholastischen

Auffassung. Dieser entsprechend ist das reale Sein unter dreifachem Gesichtspunkt Gegenstand der wissenschaftlichen Untersuchung: insofern es der sinnlich wahrnehmbaren Veränderung unterworfen ist, insofern es unter dem Gesichtspunkte der Quantität aufgefaßt werden kann, und insofern es eben ein Sein überhaupt ist. In erster Hinsicht ist es Gegenstand der Physik im weitesten Sinne, in zweiter Hinsicht Gegenstand der Mathematik und in letzter Hinsicht Objekt der Wissenschaft, die Aristoteles „erste Philosophie“ nannte und für die später der Name Metaphysik gebräuchlich wurde; zu ihr gehört auch die Lehre von Gott als dem höchsten Sein. Zur Physik im weitesten Sinne zählen dann auch Naturphilosophie und Psychologie, deren Gegenstand ja auch ohne Stoff oder ohne Hinordnung auf den Stoff nicht definiert werden kann. Über die Zurechnung der Mathematik zur Philosophie schwanken die Ansichten; die einen rechnen sie zur Philosophie, die anderen nicht. Demnach ergibt sich als Gliederung oder Unterscheidung der philosophischen Erkenntnisse und Disziplinen: Logik, Naturphilosophie und Psychologie, Metaphysik und Ethik.

4. Was das Verhältnis dieser verschiedenen philosophischen Disziplinen zueinander betrifft, so können sie nicht als gleichartige Teile eines einheitlichen Ganzen aufgefaßt werden. Vor allem kann nicht gesagt werden, daß Logik, Metaphysik und Ethik Teile ein und derselben Wissenschaft sind. Ist ja das logische Sein kein Teil des Seins, auch nicht das metaphysische und nicht das ethische; vielmehr sind sie das Sein der Dinge, dieses in verschiedener Hinsicht betrachtet und ganz verschieden begründet. Und auch die Glieder der Realphilosophie oder Metaphysik im weiteren Sinne behandeln nicht Teile ein und desselben Seins, vielmehr ist der Gegenstand der Physik ein wahres reales Sein zwar, aber ein wesentlich anderes als das von der „ersten Philosophie“ oder Metaphysik im engeren Sinne behandelte. Man kann demnach eher von verschiedenen Philosophien sprechen als von einer, die in Teile zerfällt. Gleichwohl besteht doch zwischen diesen verschiedenen philosophischen Disziplinen eine gewisse Einheit, die Einheit der Analogie und der gegenseitigen Beziehung. Das logische und moralische Sein sind eine Analogie zum realen Sein, ohne das

beide nicht möglich wären; denn das logische Sein entsteht nur, indem die Dinge gedacht werden und das moralische, indem sie zum freien Willen in Beziehung treten. Und der Gegenstand der „ersten Philosophie" wird ja auch nur dadurch gewonnen, daß er von der sinnlich wahrnehmbaren Welt aus abstrahiert und erschlossen wird. Zudem hat gerade die Erforschung der logischen Seinsordnung den Zweck, die sichere Erkenntnis der Dinge überhaupt zu ermöglichen. Demnach erscheinen die einzelnen philosophischen Disziplinen in folgender, ihre Einheit darstellenden Ordnung: Logik als Werkzeug, Naturphilosophie und Psychologie als Grundlage der Metaphysik oder ersten Philosophie als der höchsten Wissenschaft und Ethik als praktische Anwendung der Metaphysik auf das menschliche Handeln.

§ 3.

Verhältnis der Philosophie zu den übrigen Wissenschaften.

1. Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, daß die Philosophie zu den übrigen Wissenschaften in Beziehung steht, obwohl sie sich von ihnen wesentlich unterscheidet.

2. Vor allem unterscheidet sich die Philosophie in all ihren Zweigen von der übernatürlichen Theologie, die auf übernatürlicher Offenbarung ruht, während die Philosophie das Werk der Vernunft des Menschen selbst ist. Und wenn beide auch manche Wahrheiten gemeinsam haben, so eignen doch beiden Wahrheiten, die der anderen Wissenschaft nicht zugänglich sind, sei es daß über sie keine Offenbarung vorliegt, sei es daß sie über die Tragweite der menschlichen Vernunft hinausliegen, wie die Glaubensgeheimnisse. Wenn man deshalb der Theologie gegenüber die Philosophie als *scientia saecularis* bezeichnete und von ihr gerne als von einer Weltanschauung spricht, so mag das immerhin insofern berechtigt sein, als die Philosophie von der sinnlich wahrnehmbaren Welt ausgeht und durch die Kraft der natürlichen Vernunft zustande kommt; nicht aber in dem Sinne, als ob sie es nur mit der sichtbaren Welt zu tun hätte und sich nicht auch in die intelligible Welt und zu göttlichen Wahrheiten erheben könnte. Der Unterschied beider

Wissenschaften, Philosophie und Theologie, hindert aber nicht, daß nicht beide in gegenseitiger Beziehung zueinander stehen, indem die Philosophie der Theologie wichtige Dienste leistet und von der letzteren ein berechtigtes, zu beachtendes Urteil über jene Ergebnisse ihrer Spekulation erfährt, in denen sie sich mit der Theologie berührt.

3. Daß *Logik* und *Metaphysik* im Sinne der ersten Philosophie und Ethik sich von den übrigen Wissenschaften unterscheiden, ist nicht schwierig zu erkennen. Sie haben ja Gebiete zum Gegenstande, die keine andere Wissenschaft zu erforschen die Aufgabe hat. Schwieriger mag es sein, die *Naturphilosophie* von den Naturwissenschaften zu scheiden. Immerhin besteht auch hier ein Unterschied, der sich nicht bloß darin zeigt, daß die Naturwissenschaften Einzelwissenschaften sind, während die Naturphilosophie die ganze Natur umspannt. Der Hauptunterschied zwischen den Naturwissenschaften und der Naturphilosophie liegt darin, daß die ersteren die Prinzipien und Ursachen und Gesetze gewisser Klassen von Veränderungen und Bewegungen zu erweisen trachten, die Naturphilosophie dagegen die Bewegung als solche ganz allgemein ins Auge faßt und demgemäß auch die allgemeinsten Prinzipien darzulegen sucht, die über alle Erfahrung naturgemäß hinausliegen. So bleibt ihr immer noch ein eigenes Gebiet, wie auch der *philosophischen Psychologie* noch mehr, so berechtigt und fruchtbringend auch die empirische Psychologie arbeitet.

4. Der Unterschied von Philosophie und den übrigen Wissenschaften hebt aber deren *gegenseitige Beziehungen* nicht auf. Aristoteles sagt von allen Wissenschaften, die er als zweite Philosophie bezeichnet, daß sie der ersten Philosophie Dienste leisten. Es ist ganz klar, daß sich *die Philosophie auf den sicheren Resultaten der übrigen Wissenschaften aufbaut* und sie mit in Rechnung zieht. Die aprioristische Konstruktion der Philosophie in irgendwelcher Form hat immer zu Einseitigkeiten geführt oder ganz fehlgeschlagen. *Es haben aber auch alle anderen Wissenschaften von der Philosophie ihren Nutzen.* Vor allem können auch sie keinen Augenblick der Gesetze und Regeln der Logik entbehren. Was die Philosophie über die Prinzipien der Erkenntnis überhaupt sagt, gilt

auch von der Erkenntnis, die in den Einzelwissenschaften liegt. Und indem die Philosophie als Metaphysik die allgemeinsten Gesetze und Klassen des Seins untersucht, legt sie den Grund zu allen übrigen von den Einzelwissenschaften aufgestellten Gesetzen, in denen jene eingeschlossen sind als deren Form und Fundament. Endlich gibt sie durch die Betrachtung der allgemeinsten Gesichtspunkte allem Wissen Ordnung und System und fügt durch Ergründung des höchsten Seins, Gottes, soweit es Menschen möglich ist, zu einem Gottesbegriff zu gelangen, dem menschlichen Wissensgebäude den Schlußstein ein, wodurch der forschenden Vernunft in der Feststellung der höchsten Wahrheit eine abschließende Antwort wird und dem menschlichen Handeln zugleich ein Ziel und ein heiliges Gesetz, das allein desselben würdig ist.

§ 4.
Methode der Philosophie.

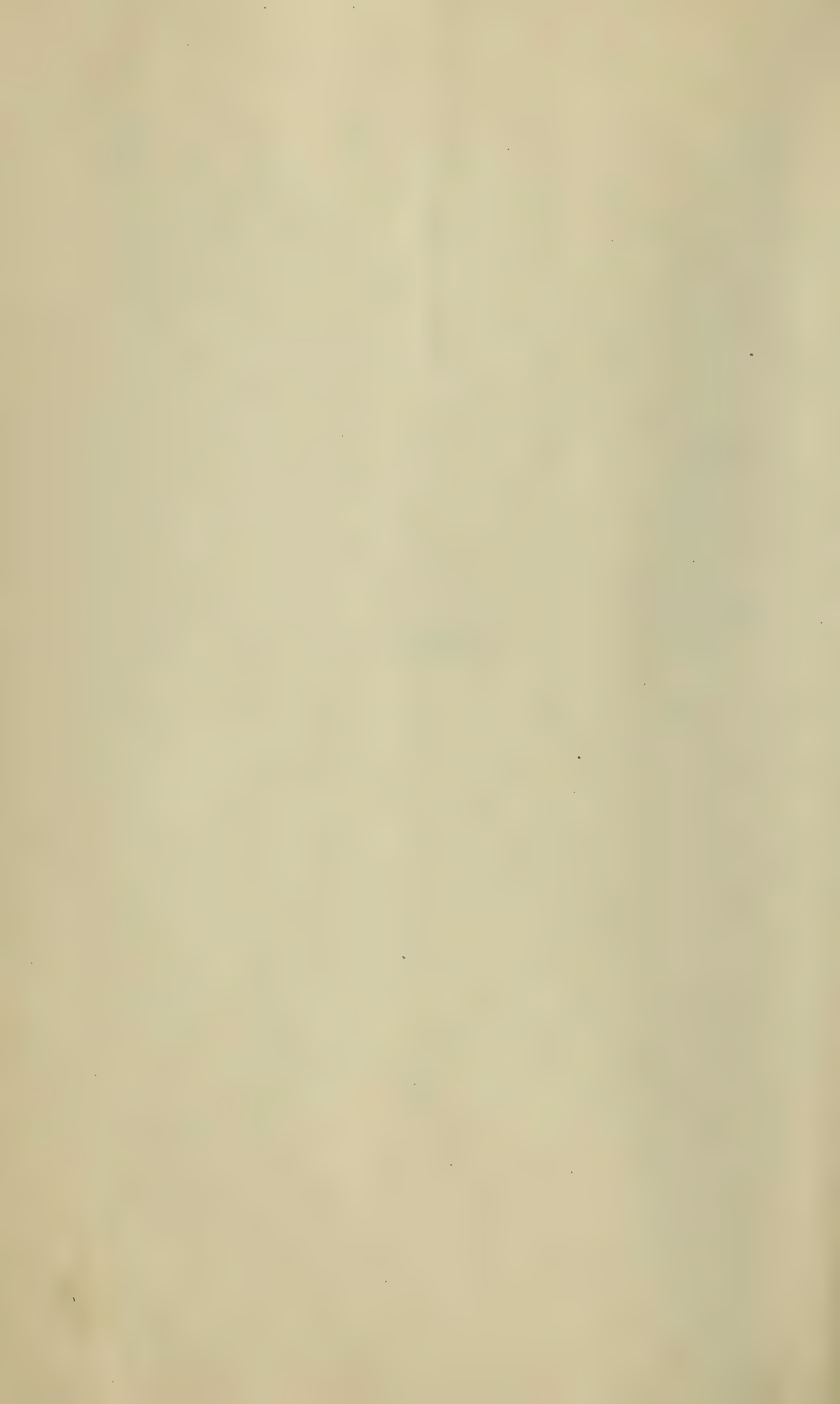
1. Jede Wissenschaft ist das Ergebnis der Anwendung von Schlußfolgerungen in geordneter Reihenfolge. Diese Anwendung von Schlußfolgerungen in geordneter Reihenfolge nennt man Methode. Auch die Philosophie hat ihre bestimmte Methode.

2. Für die Methode einer Wissenschaft ist maßgebend die Eigenart der Wahrheiten, die in ihrer Gesamtheit die Wissenschaft ausmachen und das Verhältnis, in dem die menschliche Erkenntniskraft diesen Wahrheiten von Natur aus gegenübersteht. Danach beantwortet sich die Frage, welche Arten von Schlußfolgerungen anzuwenden sind und von welchem Standpunkte der forschende Verstand auszugehen hat. Die Wahrheiten der Philosophie sind samt und sonders transzendenter Natur. Sie liegen über die Erfahrung hinaus. Daraus ergibt sich, daß sie auch nicht empirisch begründet werden können. Die induktive Beweisführung kann nicht das Erkenntnismittel der Philosophie sein. Die Philosophie ist nicht Erfahrungswissenschaft, sie ist Vernunftwissenschaft.

3. Gleichwohl kann die Philosophie nicht aus der Vernunft allein abgeleitet werden. Der Grund hierfür

liegt in der Natur der menschlichen Erkenntniskraft. Diese trägt nicht einmal die allgemeinsten Begriffe und Prinzipien schon von vornherein in sich, geschweige denn, daß sie aus sich eine Erkenntnis des Wesens der Dinge hätte, um daraus weitere Erkenntnisse abzuleiten. Sie ist also darauf angewiesen, von Quellen, die außerhalb ihrer selbst liegen, die notwendigen Begriffe zu schöpfen. Als solche stehen aber der Vernunft des Menschen nur die Tatsachen der Außen- und Innenwelt zur Verfügung, die durch Erfahrung erkannt werden. So muß die Philosophie auf Grund der Erfahrung, wenn auch nicht mittelst der Erfahrung, aufgebaut werden. Ihre Methode ist daher nicht voraussetzungslos, nicht aprioristisch. An die Erfahrung anknüpfend und aus ihr die allgemeinsten Begriffe abstrahierend, gewinnt sie durch Spekulation ihre Wahrheiten. Ihre Methode ist analytisch-synthetisch. Der Subjektivismus des deutschen Idealismus, sowie der Apriorismus eines Plato und der Neuplatoniker und der Intuitionismus der Ontologisten und Theosophen ist nicht minder abzulehnen wie der Empirismus.

Logik.



Einleitung.

§ 1.

Begriff und Aufgabe der Logik.

1. Die Logik (λογική sc. τέχνη, ἐπιστήμη) ist streng genommen zunächst die Kunst zu reden oder das äußere Wort richtig anzuwenden. Jedoch schon frühzeitig bezeichnete man diese Kunst oder Wissenschaft mit dem Terminus Grammatik und bestimmte den Namen Logik für die Benennung der Kunst des dem äußeren Worte zugrunde liegenden richtigen Denkens. Die Logik hat daher die Aufgabe, zu zeigen, wie der Mensch denken müsse, um richtig zu denken und den Zweck des Denkens, die Wahrheit zu erreichen. Die Logik wird deshalb definiert als die Wissenschaft von den Gesetzen, auf denen die Richtigkeit und Wahrheit des Denkens beruht oder: *est scientia directiva ipsius actus rationis per quam sc. homo in ipso actu rationis ordinate et faciliter et sine errore procedat* (S. Thom. in libr. I. Anal. Post. I. 1).

2. Die Logik ist sowohl Kunst als Wissenschaft. Kunst im weitesten Sinne des Wortes ist die vernünftige und richtige Art, ein Werk zu vollbringen — *recta ratio aliquorum operum faciendorum.* Die Logik ist die richtige Art zu denken. Weil man aber bei Kunstwerken zunächst an äußere Dinge denkt, die Gedanken aber etwas Innerliches sind, mag die Logik eine Kunst im uneigentlichen, analogen Sinne genannt werden. Gleichwohl ist sie aber auch so nicht bloß irgendeine Kunst wie jede andere, sondern die Kunst aller Künste, weil sie die Tätigkeit der Vernunft ordnet und jede Kunst in der Vernunft ihre Wurzel hat. Die Logik verdient auch den Namen einer

Wissenschaft. Freilich geht sie an und für sich allen Wissenschaften voraus, insofern sie die Gesetze des Denkens, also auch und ganz besonders des wissenschaftlichen Denkens bietet. Die Logik ist Rüst- und Werkzeug aller Wissenschaft, Vorhalle der Wissenschaft, *ὄργανον*. Damit ist aber die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß die Logik die Gesetze des Denkens auf die Erkenntnis dieser selbst anwendet und sie so wissenschaftlich erkennt, indem sie dieselben auf ihre Ursachen zurückführt. Dadurch wird auch die Logik zur Wissenschaft. Als solche wird sie von manchen zu den theoretischen, von anderen zu den praktischen Wissenschaften gezählt.

3. Danach bemißt sich der Wert der Logik. Als Wissenschaft hat sie vor allem einen idealen Wert, wie jedes Wissen. Dieser ist um so größer, als es sich bei der Logik um etwas handelt, was uns näher liegt als irgendetwas anderes, unsere Gedanken. Als Anleitung zum richtigen Denken ist sie für das Denken überhaupt, besonders für das wissenschaftliche Denken, unentbehrlich. Sie gibt uns zwar nicht die Wahrheit selbst, wohl aber weist sie der Vernunft den Weg, den sie gehen muß, will sie leicht und ordnungsgemäß und ohne Irrtum fortschreiten.

§ 2.

Nähere Bestimmung des Gegenstandes der Logik.

1. Wie bei allen Wissenschaften, so kann auch bei der Logik zwischen dem Material- und Formalobjekt derselben unterschieden werden. Aus der Definition der Logik sind beide wohl erkenntlich. Als Wissenschaft von den Gesetzen, auf denen die Richtigkeit und Wahrheit des Denkens beruht, unterwirft die Logik die Denkakte der wissenschaftlichen Betrachtung. Die Denkakte: Begriff, Urteil und Schluß sind demnach das Materialobjekt der Logik und zwar, insofern sie Mittel der Erkenntnis der Wahrheit sind, also nicht z. B. nach ihrem Ursprung, ihrer psychichen Entwicklung u. dgl. Da von diesen drei Denkakten der Schluß am vollkommensten dem Zwecke des Denkens dient, indem durch ihn eine begründete Erkenntnis der Wahrheit und ein Fortschreiten

der Vernunft von einer Wahrheit zur anderen erzielt wird, so sagt man von ihm, er sei primäres Objekt der Logik und wurde in alter wie auch neuerer Zeit die Logik schlechthin als *scientia ratiocinationis*, als Wissenschaft des Schließens definiert. Damit ist auch auf das Formalobjekt der Logik hingedeutet. Da der Zweck der Denkakte, die Wahrheit, nur durch die Verbindung von Begriff und Urteil zum Schluß erreicht wird, so hat die Logik die Denkakte zu betrachten nach dem Gesichtspunkte der Ordnung, der sie naturgemäß unterworfen sind, daher auch der Gesetze, durch die diese Ordnung begründet ist. Formalobjekt der Logik ist demnach die Ordnung der Denkakte, die Gedankenordnung.

2. Begriff, Urteil und Schluß sind etwas Gedankliches. Sie existieren nur im Denken, das sie hervorbringt; sie sind ein *ens rationis*. Deshalb wird die Logik auch einfachhin *scientia rationalis* genannt, wobei *rationalis* den Gegenstand bezeichnet, von dem die Logik handelt. Gleichwohl aber dürfen die Denkformen nicht schlechterdings als Gedankendinge bezeichnet werden, in dem Sinne etwa, daß sie mit der wirklichen Welt in gar keinem Zusammenhange ständen. Sie dienen dazu, die Dinge zu erkennen — denn darin besteht die Wahrheit, daß wir Objektives richtig auffassen und richtig beurteilen; auch kommen sie nur in Abhängigkeit von den Dingen zustande, sie haben in den Dingen irgendwie ihren Grund. Die Denkformen sind ein *ens rationis cum fundamento in re*. Darin liegt der Zusammenhang der Logik mit der Metaphysik; die Denkgesetze sind nicht rein subjektive Gesetze und die Logik ist nicht formalistisch zu fassen. Die in ihr gegebene Ordnung der Denkformen ist zugleich eine Ordnung der Dinge. Weil aber diese Ordnung der Dinge diesen erst gegeben wird, insofern sie gedacht werden, deshalb ist die Logik wieder von der Metaphysik verschieden und ihre von Hegel behauptete Identität mit der Metaphysik abzulehnen.

3. Für die Denkformen haben wir sinnlich wahrnehmbare Zeichen, die Sprache. Weil durch die Sprache Gedankliches zum Ausdruck kommt und sich in der Rede die ganze Gedankenordnung mit ihren Gliedern und ihrer Einheit ausprägt und die

Denkgesetze in der Sprache sich geltend machen, ist auch der sprachliche Ausdruck der Gedanken mit Recht in gewissem Sinne Gegenstand der Logik.

§ 3.

Quellen der Logik.

1. Die Quelle, aus welcher die Logik als Wissenschaft ihre Wahrheiten schöpft, ist das Bewußtsein, welches wir vom Denken haben. Indem das Denken sich selbst erforscht, entsteht die Logik. Die Logik beruht demnach auf reflektierendem Denken.

2. Eine sekundäre, aber gleichwohl wichtige Quelle der Logik ist die Sprache. Als Ausdruck des Gedankens stellt die Sprache die Gedankenordnung wie in einem sinnlich wahrnehmbaren Bilde dar, so daß aus ihr als einem Zeichen und Abbilde die Gedankenordnung, wenn auch unvollkommen, erkannt werden kann.

§ 4.

Ursprung der Logik als Wissenschaft.

Die Logik als Wissenschaft wurde von Aristoteles († 322 v. Chr.) begründet. Er baute die von den Pythagoreern, Sokrates und Plato gemachten Aufstellungen zu einer vollendeten Theorie des wissenschaftlichen Denkens aus. Das Ergebnis seiner logischen Untersuchungen ist in den sechs Büchern enthalten, die später unter dem gemeinsamen Titel Organon des Aristoteles zusammengefaßt wurden. Diese sechs Bücher führen die Titel: *κατηγορίαι* (Die allgemeinen Aussagen oder allgemeinen Begriffe), *περὶ ἑρμηνείας* (Lehre vom Satze und Urteil), *ἀναλὺτικὰ πρότερα* (Lehre vom Schluß), *ἀναλυτικὰ ὕστερα* (Lehre vom Beweis), *τοπικά* (Lehre vom Wahrscheinlichkeitsbeweis) und *περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων* (Lehre von den sophistischen Beweisgründen).

§ 5.

Verschiedene Arten der Logik.

1. Man spricht von einer natürlichen, künstlichen und wissenschaftlichen Logik. Die natürliche Logik besteht

in einer natürlichen Anlage des Geistes, die Gesetze des Denkens bis zu einem gewissen Grade zu erkennen und zu befolgen. Reicht sie im allgemeinen für die Bedürfnisse des gewöhnlichen Lebens hin, so doch nicht zur Behandlung schwieriger, wissenschaftlicher Fragen. Hierzu bedarf es der künstlichen Logik; diese besteht darin, daß die durch Reflexion erkannten und aufgestellten Regeln des Denkens mit Bewußtsein angewendet werden. Werden diese Regeln auf ihre Prinzipien zurückgeführt und wird ihre Richtigkeit mit wissenschaftlichen Gründen dargetan, so entsteht die Logik als Wissenschaft.

2. Es wird unterschieden zwischen *logica docens* und *logica utens*. Die *logica docens* ist der theoretische Unterricht, durch welchen die logischen Regeln in wissenschaftlicher Weise dargelegt, begründet und gelehrt werden. Sie ist eine eigene, von den übrigen Wissenschaften verschiedene Disziplin. Die *logica utens* dagegen oder die angewandte Logik findet sich in allen Wissenschaften. Sie ist die praktische Anwendung der Regeln des Denkens auf die einzelnen Gebiete des Wissens. In gewissem Sinne findet sie sich auch in den Dingen, weil die Dinge von Gesetz und Ordnung beherrscht werden, Gesetz und Ordnung aber im Denken wurzeln.

§ 6.

Einteilung der Logik.

1. Da es drei Denkformen gibt, Begriff, Urteil und Schluß, so zerfällt die Logik naturgemäß in drei Teile: Lehre vom Begriff, vom Urteil und vom Schluß. Jede Denkform hat einen sprachlichen Ausdruck: Wort, Satz, Schluß. Soweit in diesen die Gesetze der entsprechenden Denkform sich geltend machen, also nach ihrem logischen Werte, ist auch von diesen zu handeln.

2. Diese drei Teile der Logik sind nicht gleichwertige Glieder des Ganzen. Denn sie bilden zusammen eine Ordnung, die nach dem dritten Gliede, dem Schlusse, gravitiert und in ihm ihren Abschluß findet. Das Urteil und der Begriff sind um des Schlusses willen Gegenstand der Logik. Gleichwohl aber ist jedes Glied, auch der Begriff und das Urteil, selbständiger Teil der Logik. Denn wenn auch der Begriff um

des Urteils willen und dieses um des Schlusses willen seine logischen Eigenschaften hat, so empfangen sie diese doch nicht vom Schluß, sondern sie sind ihnen von Natur aus eigen. Und in gewissem Sinne sind auch Urteil und Begriff wieder Ziel des Schlusses, nämlich das allgemeine und notwendige Urteil, das der Schluß begründet und der streng logische Begriff, dessen Definition durch die Beweisführung gewonnen und im Urteil ausgesprochen wird.

Erster Teil.

Lehre vom Begriff und seinem sprachlichen Ausdruck.

Erstes Kapitel.

Lehre vom Begriff.

§ 7.

Der Begriff an sich.

1. Löst man einen Satz [1] in seine Teile auf, so erhält man einzelne Wörter.[2] Weil das einzelne Wort der Auflösung in Teile eine Grenze setzt, heißt es *terminus* und zwar *terminus oralis.* Diesem aber entspricht, wie dem Satze das Urteil, etwas Gedankliches, das durch das Wort bezeichnet wird. Und das ist der Begriff, der ebenfalls *terminus* heißt, aber *terminus mentalis,* weil er im Geiste seinen Bestand hat und der einfache Teil eines zusammengesetzten Denkaktes, des Urteils ist. Der Begriff geht demnach dem Urteil voraus. Er ist jene Denkform, mit der das Denken seinen Anfang nimmt, und hat den Zweck, dem denkenden Verstande den Gegenstand gegenwärtig zu machen oder vorzustellen, damit über ihn ein Urteil gefällt werden könne. Der Begriff ist demnach die einfache geistige Auffassung einer Sache — *simplex apprehensio rei in mente facta.*[3] Im Begriff empfängt gewissermaßen der Verstand die Sache (daher *conceptus* genannt), freilich nicht nach ihrem realen Bestande, sondern wie im Bilde, weshalb der Begriff auch bestimmt wird als *similitudo rei in mente expressa* oder als *species intelligibilis.* Da der Begriff das Abbild des Gegenstandes im auf-

[1] Die Menschenseele ist unsterblich.

[2] Menschenseele, unsterblich.

[3] Aristoteles de anima III. 6 p. 430 a 26: *ἡ τῶν ἀδιαιρέτων νόησις.*

fassenden Subjekte ist, ist er etwas Subjektives und heißt als solcher *terminus subiectivus.* Mit Recht wird aber auch der Gegenstand, der aufgefaßt wird, Begriff genannt, besser Begriffenes und heißt *terminus obiectivus.* Dieser ist natürlich nicht Gegenstand der Logik, sondern der *terminus subiectivus.* Auch *terminus formalis* wird der Begriff genannt, insofern als er immer den Gegenstand *(obiectum materiale)* unter einer bestimmten Form oder einem bestimmten Merkmal *(nota)* auffaßt.

2. Insofern der Begriff zur Erkenntnis einer Sache führt, ist er ein Zeichen. Denn Zeichen ist alles, was geeignet ist, zur Erkenntnis eines anderen zu führen. Es gibt aber verschiedene Zeichen:

a) Natürliche und konventionelle Zeichen. Das natürliche Zeichen ist ein solches, welches mit der bezeichneten Sache in einem natürlichen Zusammenhange steht; so ist der Rauch ein natürliches Zeichen des Feuers. Bei dem konventionellen Zeichen dagegen beruht der Zusammenhang des Zeichens mit der Sache auf Gewohnheit oder auf Übereinkunft der Menschen. Hierdurch wurde der Ölzweig ein Zeichen des Friedens, die Palme das Zeichen des Martyriums. Der Begriff ist ein natürliches Zeichen, weil er unabhängig von der Willkür des Menschen durch Einwirkung der Sache auf den Intellekt kraft eines psychischen Prozesses naturnotwenig entsteht.

b) Instrumentale und formale Zeichen. Das instrumentale Zeichen ist eine Sache, die als Zeichen verwendet wird. Es ist dasselbe also nicht bloß Zeichen, noch auch Zeichen in erster Linie. In erster Linie ist es irgendetwas, z. B. das Wort ein artikulierter Laut, der Ölzweig ein Pflanzenteil. Zeichen wird es erst, wenn es dazu bestimmt und verwendet wird. Auch muß es zuerst als das, was es ist, erkannt werden, um zur Erkenntnis des Bezeichneten zu führen; darum heißt es auch *signum ex quo.* Das formale Zeichen dagegen ist nichts als bloß Zeichen. Seine Form, sein Wesen ist Zeichensein. Es heißt *signum quo,* weil es einzig und allein Mittel ist, das durch sein bloßes Dasein zur Erkenntnis des Bezeichneten führt. Es wird deshalb auch

nicht zuerst erkannt und dann das Bezeichnete; vielmehr wird mittelst des formalen Zeichens sofort und in erster Linie der Gegenstand erkannt. Der Begriff ist ein formales Zeichen. Durch ihn informiert die Sache über sich selbst den Verstand und macht sich ihm erkenntlich. Darum ist der Begriff auch nicht zunächst Gegenstand der Erkenntnis — *id quod intelligitur,* wie der Idealismus meint, sondern Mittel der Erkenntnis — *id quo intelligitur.* Erst in zweiter Linie kann er auch Gegenstand der Erkenntnis, der Reflexion, werden.

3. Der Begriff darf mit der Sinneswahrnehmung — *species sensibilis* und mit der Phantasievorstellung — *phantasma* nicht verwechselt werden. Allerdings hängen Vorstellung und Sinneswahrnehmung mit der begrifflichen Auffassung eng zusammen: sie gehen dem Begriff voraus, und in Abhängigkeit von ihnen entsteht, wie die Psychologie zeigt, der Begriff. Gleichwohl ist der Begriff wesentlich von ihnen verschieden. Die Unterscheidungsmerkmale sind mehrere:

a) Der Begriff ist die geistige Vorstellung oder Auffassung eines Gegenstandes, selbst wenn dieser ein Körper ist;[1] Phantasievorstellung[2] dagegen und Sinneswahrnehmung sind sinnlicher Art.

b) Der Begriff erfaßt und stellt seinen Gegenstand vor nach seiner Wesenheit,[3] nach seinem Sein, weshalb sein Inhalt auch unteilbar ist und unveränderlich; Phantasievorstellung dagegen und Sinnesauffassung gehen auf Akzidentelles,[4] auf die sinnlich wahrnehmbaren äußeren Eigenschaften der Dinge, die veränderlich sind.

c) Der Begriff hat allgemeinen Charakter, d. h. er

[1] Der Begriff, durch den ich den Baum begrifflich erfasse, ist geistig wie der Begriff, durch den ich die Menschenseele, die Tugend, die Weisheit begrifflich erkenne.

[2] Wenn ich mir einen Baum mit der Phantasie vorstelle, so ist das ein sinnlicher Akt.

[3] Der Begriff sagt mir, was eine Sache ist, z. B. der Mensch ist ein vernünftiges Sinnenwesen.

[4] Mit den Sinnen nehme ich wahr z. B. die Farbe, die Größe, die Wärme, Härte, Figur usw.; das gleiche stelle ich mir durch die Phantasie vor; das aber sind lauter Eigenschaften, zum Wesen Hinzukommendes.

kann von mehreren Dingen ausgesagt werden,[1] während Vorstellung und sinnliche Auffassung[2] immer singulär und individuell sind.

§ 8.

Inhalt und Umfang des Begriffes.

1. Bei der begrifflichen Auffassung ist zwischen der aufgefaßten Sache[3] *(obiectum materiale)* und dem Gesichtspunkte[4] zu unterscheiden, unter dem die Sache aufgefaßt wird *(terminus formalis).* Dieser ist eine Eigenschaft, Bestimmung, Form der Sache, durch die diese sich im Begriffe dem Verstande kenntlich macht und bekannt wird. Sie wird deshalb *nota,* Merkmal genannt. Das begrifflich aufgefaßte Merkmal verhält sich zum Begriffe als dessen Inhalt. Unter Inhalt eines Begriffes versteht man demnach das Merkmal oder die Merkmale, die der Verstand im Begriffe von der Sache auffaßt. Dem Inhalte steht der Umfang des Begriffes gegenüber. Weil das im Begriffe aufgefaßte Merkmal die Eigenschaft der erkannten Sache ist, kann und muß es auf diese Sache bezogen werden. Und werden mehrere Dinge unter ein und demselben Merkmal aufgefaßt, so kann und muß dieses Merkmal auf diese mehreren Dinge bezogen werden. Diese unter einem Merkmal aufgefaßten mehreren oder vielen Dinge heißen der Umfang des Begriffes. Unter Umfang eines Begriffes versteht man demnach die Anzahl der Dinge, die das Merkmal an sich tragen, das den Inhalt eines Begriffes bildet und auf die deshalb der Begriff bezogen werden kann und muß.

2. Die im Begriffe aufgefaßten Merkmale können sich zur Sache, deren Merkmale sie sind, verschieden verhalten:

---

[1] Der Begriff Baum kann ausgesagt werden von den einzelnen verschiedenen Bäumen, von dieser Buche, von dieser Eiche usw.

[2] Die Phantasievorstellung Baum bezieht sich immer entweder überhaupt nur auf das Bild eines Baumes oder auf einen einzelnen bestimmten Baum, desgleichen sieht das Auge immer nur einen bestimmten Baum.

[3] Rose, Nelke.

[4] rot.

a) Die Merkmale können einer Sache so zukommen, daß sie ihr auch fehlen können, z. B. die Kugelform dem unorganischen Körper; oder so, daß sie ihr zwar nicht fehlen können, aber ihr doch oder der Klasse, zu der die Sache gehört, nicht ausschließlich eigen sind, z. B. die Bewegungskraft dem Menschen. Solche Merkmale nennt man zufällige Eigenschaften — *accidens.*

b) Die Merkmale können einer Sache notwendig zukommen und ausschließlich, so daß sie keinem Individuum einer bestimmten Art fehlen, aber bei Individuen einer anderen Art sich nicht finden, z. B. die Sprachfähigkeit, dem Menschen. Solche Merkmale heißen logische Eigentümlichkeit — *proprium;* sie sind der Sache wesentlich eigen, ohne das Wesen selbst innerlich zu konstituieren — *notae essentiales consecutivae.*

c) Die Merkmale sind der Sache so eigen, daß sie deren Wesen innerlich ausmachen, entweder als allgemeiner, auch anderen Dingen derselben Gattung zukommender Teil [1] — *genus;* oder als unterscheidendes Merkmal [2] — *differentia specifica;* oder als das ganze Wesen begründendes Merkmal [3] — *species.* Solche Merkmale heißen grundwesentliche Merkmale — *notae essentiales constitutivae.*

3. Inhalt und Umfang des Begriffes stehen im umgekehrten Verhältnis zueinander: je weiter der Umfang des Begriffes, desto geringer der Inhalt; je enger der Umfang, desto reicher der Inhalt. Der Umfang eines Begriffes wird aber deshalb durch den zunehmenden Inhalt enger, weil die Merkmale nicht bloß bestimmenden, sondern auch unterscheidenden Charakter an sich tragen. Je mehr Merkmale, desto mehr Differenzierung.[4]

[1] Sinneswesen verhält sich zum Menschen als allgemeiner Teil, den er mit dem Tiere gemeinsam hat.

[2] Vernunftbegabt ist eine wesentliche Eigenschaft, die den Menschen vom Tiere als eigene Art unterscheidet.

[3] Vernünftiges Sinneswesen — animal rationale — drückt die ganze Art oder das ganze Wesen des Menschen aus.

[4] So ist die Zahl der Dinge, von denen der Begriff „Stein" ausgesagt wird größer, als die Zahl der Dinge, von denen der Begriff „Edelstein" gilt. Dagegen ist der Begriff „Edelstein" an Merkmalen reicher als der Begriff „Stein".

§ 9.

Einteilung der Begriffe.

1. Die Begriffe werden eingeteilt:

a) Nach ihrem Inhalte in einfache und zusammengesetzte, in konkrete und abstrakte. Der einfache Begriff enthält nur ein Merkmal,[1] der zusammengesetzte mehrere Merkmale, sei es in Einheit,[2] sei es mit besonderer Angabe der einzelnen Merkmale.[3] Der konkrete Begriff bezeichnet ein Merkmal mit der Sache, an der sich dasselbe findet;[4] der abstrakte dagegen ohne die Sache.[5]

b) Nach ihrem Umfange in singuläre,[6] partikuläre[7] und universelle oder allgemeine;[8] die allgemeinen in kollektive[9] und distributive; die distributiven in prädikamentale und transzendentale. Prädikamentale Begriffe sind solche, welche nur von einer gewissen Klasse von Dingen gelten;[10] sie werden von den Dingen, welche sie bezeichnen, im gleichen Sinne ausgesagt. Die transzendentalen Begriffe gelten von allen Dingen, werden aber nicht im gleichen, sondern im analogen Sinne ausgesagt. Diese sind: *ens, res, aliquid, unum, verum, bonum.*

c) Nach ihrer Vollkommenheit, welche sich nach dem Grade bemißt, in welchem die Begriffe ihrem Zweck, die Sache zu bezeichnen, dienen: in dunkle und klare, die klaren in konfuse und distinkte, die distinkten in inkomplete und komplete, in inadäquate und adäquate oder komprehensive. Klar ist der Begriff, wenn er hinreicht, die durch ihn bezeichnete Sache von anderen Dingen praktisch zu unterscheiden; distinkt, wenn unterscheidende Merkmale angegeben werden können; komplet, wenn die grundwesentlichen Merkmale in ihrer Zusammengehörigkeit und Verschiedenheit bezeichnet werden. Der adäquate Begriff stellt eine Sache nach ihrer ganzen, ins einzelne gehenden Erkennbarkeit dar.

---

[1] Sein. [2] Mensch. [3] vernünftiges Sinnenwesen.
[4] der Freie. [5] die Freiheit. [6] Sokrates.
[7] einige Menschen. [8] der Mensch. [9] Armee.
[10] Mensch.

d) Nach ihrem Entstehen in intuitive und abstraktive, in direkte und reflexe. Ein intuitiver Begriff entsteht durch unmittelbare Anschauung der Sache;[1] er wird zum abstraktiven, indem er von der Sache, von der er genommen ist, auf eine andere Sache, welche sich unserer unmittelbaren Wahrnehmung entzieht, angewendet wird.[2] So ist unsere Gotteserkenntnis keine intuitive, sondern eine abstraktive (nicht zu verwechseln mit abstrakt!). Der direkte Begriff ist der Begriff einer vom Denken verschiedenen Sache; er entsteht wohl meistens durch direkte Anschauung.[3] Der reflexe Begriff dagegen hat einen Begriff zum Objekte; er ist ein Begriff vom Begriff und entsteht durch Reflexion.[4] Da der reflexe Begriff einen direkten Begriff voraussetzt, heißt der direkte Begriff auch erster Begriff – *notio primae intentionis,* der reflexe dagegen zweiter Begriff — *notio secundae intentionis.*

2. Die Einteilung der Begriffe in direkte und reflexe ist für die Logik sehr wichtig. Durch Reflexion und Vergleichung entstehen nämlich die Gattungs- und Artbegriffe, wodurch die Begriffe in Ordnung gebracht werden. Prinzip hierfür ist die Art und Weise, wie die Begriffe ausgesagt werden können.

§ 10.

Die Prädikabilien.

1. Aufgabe der Logik ist, die Ordnung des Denkens darzulegen. Sie hat dabei natürlich streng nach rein logischen Gesichtspunkten zu verfahren. Darum kann, da es sich hier um die Ordnung der Begriffe handelt, hierfür nichts maßgebend sein als die Art und Weise, wie die Begriffe im Urteil von den Dingen ausgesagt werden. Nach der Aussageweise ergibt sich eine logische Ordnung der Begriffe.

2. Die verschiedenen Arten der Aussage der Begriffe im Urteil sind zunächst empirisch festzustellen. Was die Beob-

[1] Körperliche Substanz.

[2] Substanz von Gott ausgesagt.

[3] Dieser Mensch ist groß.

[4] Mensch ist ein Artbegriff.

achtung der Aussageweisen ergibt, soll wissenschaftlich aus der Natur der Begriffe begründet werden. Allen Begriffen nun ist es eigen, so ausgesagt zu werden, daß sie durch die Aussage nicht auf ein Subjekt eingeschränkt werden; es bleibt jedem Begriffe die Möglichkeit, auch auf andere Gegenstände bezogen zu werden, denen das im Begriffe bezeichnete Merkmal eigen ist. Die Begriffe sind allgemein; sie sind ein *unum in multis*. Das zeigt die Erfahrung und liegt in der Natur der Begriffe begründet. Denn sie stellen die von ihnen bezeichneten Merkmale nach dem Wesen und nicht nach der individuellen Erscheinung dar.

3. Die Beobachtung und Vergleichung der ausgesagten Begriffe ergibt aber, daß die Art und Weise ihrer Aussage nicht immer die gleiche ist. Vielmehr gibt es fünf verschiedene Aussageweisen. Die fünf verschiedenen Aussageweisen der Begriffe werden Prädikabilien — *κατηγορούμενα* genannt. Die Prädikabilien sind demnach allgemeine, durch Reflexion über die Begriffe gewonnene Begriffe, durch die bezeichnet und ausgedrückt wird, wie im Urteil die Begriffe ausgesagt und nach dem Gesichtspunkte der Aussage geordnet werden. Diese fünf Prädikabilien heißen: *genus* — Gattung,[1] *species* — Art,[2] *differentia specifica* — Artunterschied,[3] *proprium* — logische Eigentümlichkeit,[4] *accidens* — zufällige Eigenschaft.[5] Der Grund, warum die Begriffe in dieser fünffachen Weise ausgesagt werden können und müssen, liegt im Verhältnis des im Begriffe bezeichneten Merkmals zu der Sache, von der es im Urteil ausgesagt wird.

4. Es ist notwendig, näher die einzelnen Aussageweisen zu beschreiben und zu bestimmen. Dabei soll jedesmal angegeben werden, was Subjekt, was Inhalt der Aussage ist und welches die Art der Aussage.

a) Damit ein allgemeiner Begriff als *genus* ausgesagt werde, ist notwendig, daß die Dinge, von denen der Begriff ausgesagt

[1] animal = mit Sinnen begabtes, lebendes Wesen.
[2] animal rationale = vernunftbegabtes Sinnenwesen = Mensch.
[3] Vernunftbegabt.
[4] Sprachfähig.
[5] Weiß, schwarz, bewegungsfähig.

wird, der Art nach verschieden seien, z. B. Mensch und Tier, von denen lebendes Sinnenwesen als Gattung prädiziert wird. Was ausgesagt wird, verhält sich zum Subjekt als teilweise, unbestimmte und unvollkommene Auffassung des Ganzen. Die Aussage selbst aber geschieht substantivisch.

b) Ein allgemeiner Begriff, der als *species*, als Art ausgesagt wird, hat zum Subjekte Dinge, die der Zahl nach sich unterscheiden, z. B. Petrus, Paulus ist Mensch. Das in ihm Ausgesagte verhält sich zum Subjekte als dessen vollkommene Wesenheit. Die Aussage ist daher substantivisch, notwendig und reziprok.

c) Das Subjekt von Begriffen, die nach Art der *differentia specifica,* als Artunterschied, ausgesagt werden, ist ebenfalls individuell und der Zahl nach bestimmt z. B. Petrus, Paulus ist vernünftig. Was ausgesagt wird, verhält sich als Wesensteil, der mit dem *genus* vereint, die Art ausmacht. Er vervollkommnet daher das *genus*, ergänzt es zum Ganzen. Die Aussage geschieht daher adjektivisch, ist aber eine wesentliche und notwendige.

d) Nach Art des *proprium,* der logischen Eigentümlichkeit werden Begriffe ausgesagt, die eine Eigenschaft bezeichnen, die den Individuen deshalb zukommen, weil sie die Individuen einer bestimmten Art sind. Die Aussage ist daher adjektivisch, notwendig und ausschließlich, z. B. der Mensch ist ein sprachfähiges Wesen.

e) Die zufällige Eigenschaft — *accidens* endlich bezeichnet die Aussageweise solcher allgemeiner Begriffe, die Merkmale ausdrücken, die den Individuen einer Art entweder ganz zufällig zukommen, oder zwar notwendig, aber nicht ausschließlich, z. B. das Rundsein dem Körper, die Bewegungsfähigkeit dem Menschen. Die Aussage geschieht adjektivisch, zufällig oder notwendig.

5. Ist ein nach Art des *genus* aussagbarer Begriff kein einfacher Begriff, sondern wieder aus einem allgemeinen, unbestimmten und einem bestimmenden unterscheidenden Teil zusammengesetzt, so hat er selbst wieder in dem ihm eigenen allgemeinen Teil ein höheres *genus* über sich. Ein solches

genus nennt man *genus intermedium* [1] oder *subalternum.* Hat ein *genus* selbst keine Gattung mehr über sich, weil es ein einfacher allgemeiner Begriff ist, heißt es *genus supremum* oder *ultimum,*[2] das unmittelbar über der Art stehende dagegen *genus proximum.*[3] Wendet man nun diese Aussageweisen, besonders das *genus*, die *species* und die *differentia specifica* auf die aussagbaren allgemeinen Begriffe an, so entstehen Begriffsreihen mit Unterordnung und Überordnung und Nebenordnung der Begriffe. Diese Begriffsreihen gestatten einen Einblick in die Stellung der Begriffe zueinander und in ihre innere Struktur. Als Beispiel einer solchen Begriffsreihe wird gewönlich der Stammbaum des Porphyrius — *arbor Porphyriana* angeführt — nach Porphyrius († 304 n. Chr.) benannt, weil von diesem in seiner Einleitung zu den Kategorien des Aristoteles ausgebildet:

Substantia
S. corporea — S. incorporea
S. c. vivens — S. c. non vivens
S. c. v. sensitiva — S. c. v. non sensitiva
(animal) (planta)
S. c. v. s. rationalis — S. c. v. s. non rationalis
(homo) (brutum)

6. Die Prädikabilien haben zunächst logische Bedeutung. Sie sind ein Gedankending — *ens rationis.* Denn sie entstehen durch Reflexion über die Aussage unserer Begriffe, in die sie unter dem Gesichtspunkte der Aussage Ordnung bringen. Sind die Prädikabilien aber auch zunächst etwas Logisches, so entbehren sie doch nicht jeder Beziehung zu den Dingen, in denen sie ihr Fundament haben. Der sachliche Grund der Prädikabilien liegt darin, daß in der Wirklichkeit die Merkmale sich so zu den Dingen verhalten, deren Merkmale sie sind, wie die Aussageweise erkennen läßt.

[1] animal = mit Sinnen begabter, lebender Körper ist zusammengesetzt aus „lebender Körper“ (genus intermedium) und „sinnenbegabt“; „lebender Körper“ ist zusammengesetzt aus „Körper“ (genus intermedium) und der Differenz „lebend“ gegenüber dem „leblosen“; „Körper“ ist zusammengesetzt aus „Substanz“ (genus ultimum) und „körperlich“.

[2] Substanz.

[3] animal für Mensch und Tier.

Indem deshalb die Prädikabilien die Begriffe ordnen, bezeichnen sie die richtige Art der Betrachtung der Dinge.

§ 11.
Die Kategorien.

1. Bezeichnen die Prädikabilien die Art und Weise, wie die Begriffe ausgesagt und wie sie dementsprechend zueinander geordnet werden, so die Prädikamente oder Kategorien — *κατηγορία, praedicamentum* die Begriffe selbst, die ausgesagt und nach dem Gesichtspunkte der Prädikabilien geordnet werden. Näherhin werden dann unter Kategorien die durch die Ordnung der Begriffe entstehenden Begriffsreihen verstanden und besonders die obersten Gattungsbegriffe, die an der Spitze einer Begriffsreihe stehen.

2. Es fragt sich, ob es nur einen obersten Gattungsbegriff, also nur eine Kategorie gibt und demnach nur eine Begriffsreihe, oder mehrere und wenn es mehrere gibt, welches sie sind. Es sind verschiedene Versuche, die Kategorien aufzufinden, gemacht worden. Die berühmtesten Kategorientafeln sind die von Aristoteles und Kant; sie sind wesentlich verschieden, nicht bloß nach Zahl und Art, sondern auch nach der Auffassung der Kategorien überhaupt. Alle Begriffe auf einen obersten Gattungsbegriff zurückzuführen und in nur eine Begriffsreihe einzuordnen, ist nicht möglich. Dieser eine oberste Begriff könnte höchstens einer von den sechs transzendentalen Begriffen sein, vor allem also der Begriff Sein. Aber wenn wir die Aussageweise des Begriffes Sein prüfen, ergibt sich, daß er überhaupt kein Gattungsbegriff ist. Er hat allerdings mit dem Gattungsbegriff das gemeinsam, daß er unbestimmt ist; ist er ja der unbestimmteste und allgemeinste Begriff. Aber während der Gattungsbegriff das Subjekt, von dem er ausgesagt wird, nur teilweise bezeichnet und deshalb durch einen ganz anderen, nämlich als spezifische Differenz ausgesagten Begriff ergänzt werden kann und muß, der von ihm verschieden ist, geht der Begriff Sein immer auf das ganze Subjekt, das er unbestimmt bezeichnet und zugleich auch auf alle spezifische Differenzen, die ja auch ein Sein sind. Darum

wird das *genus* durch Hinzufügen von außen näher bestimmt, das Sein aber nicht; denn es kann ihm von außen nichts hinzugefügt werden, das es nicht schon wäre. Aristoteles hat zehn oberste Gattungsbegriffe aufgestellt, die zunächst durch empirische Untersuchung gefunden werden, aber auch deduktiv abgeleitet werden können. Es sind das die Begriffe: Substanz [1] — *substantia,* Quantität [2] — *quantum,* Qualität [3] — *quale,* Beziehung [4] — *relatio,* Tun [5] — *agere,* Leiden [6] — *pati,* Wann [7] — *quando,* Wo [8] — *ubi,* Lage [9] — *situs,* Anhaben [10] — *habere.*[11]

3. Die Prädikamente oder Kategorien gehören sowohl in die Logik als in die Metaphysik, während die Prädikabilien nur der Logik angehören. In der Logik sind die Kategorien zweite, in der Metaphysik erste Begriffe. Sie bezeichnen in der Metaphysik verschiedene Seinsweisen, in der Logik aber, was nach Art der obersten Gattung ausgesagt wird. Weil sie das bezeichnen, was nach Art der Gattung ausgesagt wird, heißen die Kategorien auch *genus* und zwar metaphysisches Genus, zum Unterschiede von der Aussageweise als solcher, die *genus logicum* ist.

§ 12.

Die Definition.

1. Aus dem, was bisher über die Begriffe gesagt worden, ergibt sich, daß der Begriff, welcher als Art ausgesagt werden kann, der schlechthin vollkommene ist. Er bezeichnet das Wesen eines Dinges vollkommen und erfüllt dadurch die Auf-

[1] Körper, Geist, Mensch, Tier, Baum usw.

[2] ausgedehnt.

[3] tugendhaft, stark, schwach, blau, rund.

[4] oben, unten, Vaterschaft, Sohnschaft.

[5] bewegen.

[6] bewegt sein.

[7] jetzt. [8] dort. [9] aufrecht.

[10] bewaffnet, bekleidet.

[11] Aristoteles categ. 4 p. 1 b. 25: *τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαστον ἤτοι οὐσίαν σημαίνει ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ πρός τι ἢ που ἢ ποτὲ ἢ κεῖσθαι ἢ ἔχειν ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν.*

gabe des Begriffes und ist im eigentlichen und strengen Sinne der logische Begriff — *notio.* Da er aber zusammengesetzt ist und zwar aus bestimmten Teilen, nämlich der Gattung und der spezifischen Differenz, so ist es notwendig, auszuscheiden, was nicht dazu gehört, und zusammenzufassen, was die Art ausmacht. Das geschieht durch die Division und Definition.

2. Die Definition ist eine Rede, die angibt, was ein Ding sei — *oratio significans quod quid est.*[1] Da aber das Wesen eines Dinges durch den Artbegriff bestimmt ist, bildet dieser den Inhalt der Definition. Nicht jede Definition erfüllt aber ihre Aufgabe vollkommen, weshalb man mehrere Definitionen unterscheidet.

3. Die Definition ist entweder Nominaldefinition oder Realdefinition.[2]

a) Die Nominaldefinition ist Namen- oder Worterklärung.[3] Sie ist keine eigentliche Definition, kann aber dieselbe vorbereiten.

b) Die Realdefinition ist entweder genetische Definition — *definitio genetica* oder beschreibende — *descriptiva* oder wesentliche *essentialis.*

α) Die genetische Definition gibt an, wie ein Ding entsteht.[4] Die genetische Definition ist keine vollkommene Definition; denn sie gibt nicht an, was ein Ding ist. Weil sie aber angibt, wie ein Ding entsteht, und das Werden der Weg zum Sein ist, ist sie geeignet, die vollkommene Definition vorzubereiten.

β) Die Deskriptivdefinition beschreibt eine Sache nach ihren logischen[5] und accidentellen Eigenschaften[6]

[1] Aristoteles Top. I 5 p 101 b 39: *ἔστιν ὅρος μὲν λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων.* — Aristoteles Anal. post. II 3 p 90 b 27: *ὁ ὁρισμὸς οὐσίας τις γνωρισμός.*

[2] Aristoteles Anal. post. II 7 p 92 b 26: *ὁ ὁριζόμενος δείκνυσιν ἢ τί ἐστιν ἢ τί σημαίνει τοὔνομα.*

[3] Philosophie ist Liebe zur Weisheit.

[4] Der Kegel ist eine stereometrische Figur, welche dadurch entsteht, daß ein rechtwinkliges Dreieck um eine Kathede sich dreht.

[5] Der Mensch ist ein sprachfähiges Wesen.

[6] Die Rose ist eine wohlriechende Blume.

oder gibt deren äußere Ursachen an, nämlich deren Wirk-,[1] Zweck-[2] und vorbildliche Ursache.[3] Auch diese Definition ist unvollkommen; denn sie gibt nicht Antwort auf die Frage, was ein Ding ist, sondern wie es beschaffen ist, nicht woraus es besteht, sondern wodurch, wozu es geworden ist. Weil aber aus den Eigenschaften das Wesen erschlossen werden kann und die Wirkung irgendwie der Ursache entspricht, kann auch die Deskriptivdefinition zur Wesensdefinition führen.

γ) Die Wesensdefinition ist jene, welche die Wesensbestandteile einer Sache angibt. Da aber diese entweder physische oder metaphysische Bestandteile sein können, unterscheidet man zwischen physischer und metaphysischer oder logischer, begrifflicher Definition. Die physische Definition gibt die physischen, d. h. trennbaren Teile einer Sache an.[4] Die metaphysische oder begriffliche Definition gibt die metaphysischen Teile, das *genus proximum* und die *differentia specifica* an.[5] Auch die physische Definition ist nicht vollkommen; denn sie gibt zwar die Wesensteile an, aber nicht, was durch die Vereinigung derselben entsteht. Die metaphysische Definition dagegen ist die schlechthin vollkommene, weil sie das Sein bestimmt, welches der zu definierenden Sache zukommt. Sie bestimmt damit auch die Stellung, welche dem die Sache bezeichnenden Begriffe in der Begriffsreihe eigen ist, unter welche Kategorie ein Begriff fällt, welchem Begriffe er koordiniert oder subordiniert ist.

4. Regeln der Definition:

a) Die Definition muß klarer sein als das Definierte; dagegen wird durch den *circulus vitiosus*[6] und durch den Gebrauch bildlicher Ausdrücke gefehlt.

---

[1] Die menschliche Seele ist eine unmittelbar von Gott geschaffene Substanz.

[2] Die Uhr ist eine Maschine, welche dazu dient, die Stunden anzuzeigen.

[3] Der Mensch ist ein nach Gottes Ebenbild geschaffenes Wesen.

[4] Der Mensch ist ein aus Leib und Seele zusammengesetztes Wesen.

[5] Der Mensch ist ein vernunftbegabtes Sinnenwesen — animal rationale. — Aristoteles Top. I 8 p 103 b 15: ὁ ὁρισμὸς ἐκ γένους καὶ διαφορῶν ἐστίν.

[6] Das Holz ist ein hölzerner Körper.

b) Definition und Definiertes müssen sich vertauschen lassen; dagegen wird durch zu enge [1] und zu weite Definitionen [2] gefehlt.

c) Die Definition darf nicht negativ sein; ausgenommen sind von dieser Regel die Definitionen von Negationen [3] und Privationen, welche durch die Negation ihres positiven Gegenteils definiert werden.

5. Die Definition wird auf zweifachem Wege gefunden: *per analysin*, wenn man vom Einzelnen ausgehend das Allgemeingültige sucht; diese Methode hat besonders Sokrates angewendet; [4] — *per synthesin*, indem man vom Allgemeinsten ausgeht und so zur Art herabsteigt; durch Anwendung dieser Methode ergänzt Plato die sokratische Methode.[5] — Substanzen werden durch sich, d. h. nicht durch eine andere Kategorie, definiert,[6] Accidenzien durch die Substanz, der sie inhärieren,[7] Privationen durch ihr positives Gegenteil;[8] Kräfte und Tugenden durch die aus ihnen hervorgehenden Tätigkeiten,[9] Instrumente durch Angabe des Zweckes, dem sie dienen usw.[10]

[1] Der Mensch ist ein vernunftbegabtes, adeliges Sinnenwesen.

[2] Der Mensch ist ein lebendes Wesen.

[3] Finsternis ist Mangel des Lichtes.

[4] Zur Definition einer Tugend können verschiedene Einzelfälle, in denen sich die Tugend äußert, aufgezählt werden; dann werden sie miteinander verglichen, und das in ihnen Gemeinsame und Bleibende ist die gesuchte Definition.

[5] Es soll bestimmt werden, was ein Rechteck ist. Das Rechteck ist ein Viereck und ein Parallelogramm; ein Parallelogramm mit vier gleichen (rechten) Winkeln.

[6] Der Mensch ist ein vernünftiges Sinnenwesen.

[7] Die Quantität ist ein Accidens, durch welches die körperliche Substanz in Teile auseinandergezogen wird.

[8] Blindheit ist Mangel der Sehkraft. — Malum est carentia perfectionis debitae = Übel ist Mangel einer von Natur aus zukommenden Vollkommenheit.

[9] Die Kraft ist Prinzip der Tätigkeit. — Die Gerechtigkeit besteht darin, daß man jedem das Seine gibt.

[10] Die Uhr ist eine Maschine, welche dazu dient, die Stunden anzuzeigen.

§ 13.

Die Division.

1. Unter Division versteht man die Zerlegung des Ganzen in seine Teile — *totius in suas partes distributio*. Da im logischen Begriff nicht bloß die wesentlichen Merkmale zusammengefaßt, sondern alles nicht zum Wesen Gehörige ausgeschieden wird, so ist klar, daß auch die Division zur Bildung eines logischen Begriffes nötig ist.

2. Das Ganze kann aber als solches wirklich existieren — *totum actuale*[1] oder ein Werk des zusammenfassenden Denkens sein — *totum potentiale* oder *logicum*.[2] Dementsprechend ist auch die Teilung zweifach:

a) Zerlegung des *totum actuale* in seine Teile; diese sind aber entweder metaphysische, d. h. verschiedene, aber nicht trennbare Teile — *genus* und *differentia specifica*[3] oder physische, d. i. verschiedene und trennbare Teile; die physischen Teile sind hinwiederum entweder wesentliche[4] oder integrale Teile, d. i. solche, welche zwar nicht das Wesen, aber doch die Vollkommenheit des Ganzen ausmachen.[5] Diese Teilung heißt *partitio, ἀνάλυσις*, das Gegenteil *compositio, σύνθεσις*.

b) Zerlegung des *totum logicum* in seine Teile. Das *totum logicum* oder *potentiale* sind die Gattungs- und Artbegriffe,[6] seine Teile die unter diese fallenden Umfangsglieder.[7] Die Teile werden *partes subiectivae* genannt, weil von ihnen das Ganze ausgesagt wird, was von den Teilen des wirklichen oder aktualen Ganzen niemals gilt. Die Teilung des logischen Ganzen heißt *divisio* im engeren Sinne, *διαίρεσις*. Ihr Ergebnis ist das

[1] Petrus, Paulus.

[2] Mensch (Artbegriff), animal (Gattung).

[3] Die metaphysischen Teile des Menschen sind animal (Genus) und rationale (spezifische Differenz).

[4] Die physischen Teile des Menschen sind Leib und Seele; diese sind wesentliche Teile.

[5] Der Arm ist ein integraler Teil des Menschen.

[6] animal (Gattung), Mensch, Tier (Arten).

[7] Die Teile der Gattung animal sind Mensch und Tier; die Teile der Art Mensch sind die einzelnen Menschen.

Zusammengesetzte. Das Gegenteil der logischen Teilung ist *collectio, συναγωγή.*

3. Es sind bei der Teilung folgende Regeln zu beachten:

a) Für jede Einteilung ist ein Einteilungsgrund — *fundamentum divisionis,* Klassifikationsprinzip, notwendig.[1] Man versteht darunter den Gesichtspunkt, von dem aus die Gegenstände der Einteilung als verschieden erkannt werden oder die Eigenschaft, die dem einen Subjekte der Teilung eigen ist, während die anderen Subjekte sie nicht haben[2] oder deren Gegenteil.[3] Für jede Einteilung ist nur ein Einteilungsgrund zulässig. Mehrere Einteilungsgründe bewirken mehrere Einteilungen — *tot sunt divisiones quot sunt aspectus totius.*

b) Die Einteilung muß erschöpfend sein — *sit adaequata,* d. h. es müssen alle Glieder aufgezählt sein.[4]

c) Es darf kein Teilungsglied übersprungen werden — *ne fiat per saltum, sed gradatim.*[5]

d) Die Teilung darf nicht zu weit, bis ins Kleinste gehen — *ne sit nimis minuta.*[6]

[1] Wenn die Menschen eingeteilt werden sollen, so kann es geschehen nach der Hautfarbe, nach dem Berufe usw. Hautfarbe, Beruf usw. sind Klassifikationsprinzipien.

[2] Die Menschen sind entweder weißfarbig oder nicht. Diese kontradiktorische Einteilung ist immer richtig und die erste naturgemäße.

[3] Die Menschen sind entweder weißfarbig oder schwarz usw. Diese konträre Einteilung ist nur richtig, wenn alle Glieder aufgezählt sind.

[4] Falsch ist die Einteilung: Die Menschen sind entweder Europäer oder Asiaten.

[5] Gegen diese Regel fehlt die Einteilung: Die Menschen sind entweder Asiaten oder Russen oder Deutsche oder Franzosen usw. Dem Einteilungsglied Asiaten entspricht als zweites Europäer; die Glieder Russen, Deutsche usw. sind Unterglieder vom Einteilungsglied Europäer.

[6] Dagegen fehlt, wer eine Rede in drei Teile gliedert, jeden Teil wieder in drei, von diesen wieder jeden in drei u. s. f. Da gilt das Wort: man sieht vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr, und der Zweck der Einteilung, Klarheit zu schaffen, ist verfehlt.

Zweites Kapitel.

Der sprachliche Ausdruck des Begriffes oder das Wort.

§ 14.

Das Wort, seine Arten und logischen Eigenschaften.

1. Das Wort ist der sprachliche Ausdruck des Begriffes. Es ist ein artikulierter Sprachlaut, der dazu dient, zu bezeichnen, welchen Begriff der Redende denkt. Weil eben der Begriff selbst wieder ein Zeichen für eine gedachte Sache ist, so wird durch den Begriff das Wort auch zum Zeichen der Sache. Es ist deshalb *sonus articulatus ex intentione aliquid significandi prolatus.* Es ist leicht ersichtlich, daß das Wort ein arbiträres und instrumentales Zeichen ist.

2. Gegenstand der Logik ist das Wort nicht, insofern es ein Sprachlaut ist, sondern wegen seiner Beziehung zum Begriff. Dadurch wird es zum logischen Terminus. Daraus ergibt sich auch der Gesichtspunkt, unter dem das Wort in der Logik zu behandeln ist: unter keinem anderen als der Begriff. Dieser aber ist Gegenstand der Logik wegen seiner Hinordnung auf das Urteil. Daher ist das Wort Gegenstand der Logik nach seiner Hinordnung zum Satz, der der Ausdruck des Urteils ist. Es wird nach den Eigenschaften betrachtet, die es als Ausdruck des Begriffes annimmt, indem es im Satze steht.

3. Während das Wort an und für sich verschiedene Bedeutung haben kann, nimmt es, sobald es als logischer Terminus im Satze steht, eine ganz bestimmte Bedeutung an. Diese Einschränkung der Bedeutung eines Wortes im Satze nennt man Eigenschaft des logischen Terminus, welche Eigenschaft natürlich die Logik zu erörtern hat. Man unterscheidet acht verschiedene Arten, durch die ein logischer Terminus eine bestimmte Bedeutung annimmt, nämlich: *suppositio, appellatio, status, ampliatio, restrictio, diminutio, alienatio, remotio.* Von diesen ist die wichtigste Art die

Supposition. Sie ist der Gebrauch eines bestimmten Terminus im Satz zur Bezeichnung einer bestimmten Sache. Wie der logische Terminus im Satze supponiert, d. h. für welche Sache er steht, ergibt sich aus der Bedeutung der Aussage, die gemacht wird. Demgemäß kann ein Terminus materiell[1] oder formell[2] supponieren; die formelle Supposition kann entweder logisch[3] oder real[4] sein, die reale entweder partikulär[5] oder allgemein,[6] die allgemeine entweder kollektiv[7] oder distributiv,[8] endlich entweder denominativ[9] oder reduplikativ.[10] — Die Appellation ist die Anwendung eines Terminus auf eine durch einen anderen Terminus bezeichnete Sache. Der angewandte Terminus heißt *terminus appellans*, der andere *terminus appellatus*. Die Appellation ist eine formale[11] oder materiale,[12] je nach dem Sinn, in dem der *terminus appellatus* genommen werden muß. — Wird der Terminus nur für die durch die Kopula angedeutete Zeit gebraucht, so hat er seinen gewöhnlichen Stand[13] — *status*, wenn auch über die von der Kopula angedeutete Zeit hinaus,[14] so erfährt er eine Erweiterung — *ampliatio*. — Der Erweiterung steht gegenüber die Einschränkung, die zweifach sein kann: *diminutio*, wenn der Terminus zwar das Ganze bezeichnet, aber in Wirklichkeit doch nur einen Teil des Ganzen[15] — oder *restrictio*, wenn ein Terminus durch einen anderen dem

[1] Mensch ist ein einsilbiges Wort.

[2] Der Mensch ist sterblich.

[3] Mensch ist ein allgemeiner Begriff.

[4] Der Mensch denkt.

[5] Der Mensch ist gerecht.

[6] Der Mensch soll gerecht sein.

[7] Die Apostel waren zwölf.

[8] Die Apostel waren Zeugen der Auferstehung Christi.

[9] Homer war blind.

[10] quandoque bonus dormitat Homerus. — Wenn ich nicht Alexander wäre, möchte ich Diogenes sein.

[11] Der König regiert.

[12] Auch Könige müssen sterben.

[13] Es ist schönes Wetter.

[14] Der Mensch ist sterblich.

[15] Der Rote dort hat den Stein geworfen.

Umfange nach eingeschränkt wird.[1] — Die Alienation ist der Gebrauch eines Terminus im uneigentlichen, bildlichen Sinne,[2] und die Remotion die Anwendung eines Terminus auf eine Sache, auf die er nicht angewendet werden kann, ohne daß die Sache dadurch aufgehoben wird.[3] Ein Satz mit einem solchen Subjekte heißt *propositio de subiecto non supponente.*[4]

4. Die Termini werden eingeteilt in:

a) in kategorematische[5] und synkategorematische;[6]

b) in einfache[7] und zusammengesetzte;[8]

c) in eindeutige und mehrdeutige:

α) der eindeutige Terminus — *terminus univocus* wird von mehreren Dingen in gleichem Sinne gebraucht;[9]

β) der mehrdeutige Ausdruck — *terminus aequivocus* dagegen in verschiedenem Sinne. Dabei kann die Anwendung eines Terminus auf verschiedene Dinge rein auf Zufall beruhen — *aequivocatio a casu*[10] oder auf einer Ähnlichkeit der mit demselben Terminus bezeichneten Dinge — *analogia, terminus analogus.* Beruht die Anwendung eines Terminus auf zwei verschiedene Dinge darauf, daß sie sich zu einem anderen ähnlich verhalten, so liegt die *analogia proportionis* vor.[11] Es kann aber ein und derselbe Terminus auch deshalb auf zwei verschiedene Dinge angewendet werden, weil diese irgendwie zueinander in Beziehung stehen. In diesem Falle heißt die Analogie *analogia attributionis.* Dabei kann der Terminus auf die eine Sache im eigentlichen, auf die andere im bildlichen Sinne angewendet werden,[12] wie bei der

[1] Gerechte Menschen.
[2] Auf der Münze ist der Kaiser.
[3] Viereckiger Kreis. — Die größte Zahl.
[4] Auch die größte Zahl ist endlich.
[5] Mensch, groß.
[6] Mit, durch, dieser, jener usw.
[7] Mensch.
[8] Gerechter (terminus incidens) Mensch (terminus principalis).
[9] Mensch.
[10] Wage (Instrument und Sternbild).
[11] Fuß vom Menschen und vom Tisch.
[12] Gesund vom Menschen, der Gesichtsfarbe, der Nahrung.

Proportion; oder es gilt der Terminus von jeder durch ihn bezeichneten Sache im eigentlichen und wahren Sinne, jedoch in verschiedenem Grade, da der einen Sache was er bedeutet, weniger vollkommen, der anderen dagegen in vollkommenerem Sinne zukommt.[1] Die Analogie in diesem Sinne ist für die Metaphysik von großer Bedeutung.

[1] Vor allem der Terminus „Sein", aber auch die übrigen transzendentalen Begriffe, wie Ding, etwas, eins, wahr, gut.

Zweiter Teil.

Lehre vom Urteil und seinem sprachlichen Ausdruck.

Erstes Kapitel.

Lehre vom Urteil als einer Denkform.

§ 15.

Definition des Urteils.

1. Der Begriff ist eine einfache Denkform. Er ist die einfache Auffassung einer Sache durch den Verstand, ohne daß durch ihn über die Sache etwas bejaht oder verneint würde. Wenn aber auch im Begriff eine Aussage über die durch ihn vorgestellte Sache noch nicht liegt, so ist in ihm doch die Möglichkeit ausgesagt zu werden begründet. Von der Sache genommen, kann er auch auf die Sache wieder bezogen werden, vorausgesetzt, daß die notwendigen Bedingungen erfüllt sind. Die erste Bedingung ist, daß ein Subjekt vorhanden sei, das diese Beziehung verwirklicht. Die Erfüllung dieser Bedingung ist im Verstande gegeben, der die Sache begrifflich auffaßt. Die zweite Bedingung besteht darin, daß ein und dieselbe Sache[1] unter zwei Begriffen aufgefaßt werden kann, von denen der eine dazu dient, die zu beurteilende Sache festzuhalten, damit der andere auf sie bezogen werden könne.[2] Diese Bedingung ist im Begriff erfüllt. Denn kein Begriff ist eine erschöpfende Auffassung einer Sache. Jeder Begriff faßt die Sache unter einem bestimmten Gesichtspunkt und läßt dadurch die Möglichkeit, sie noch unter einem anderen Gesichtspunkt aufzufassen. Dadurch ist die Möglichkeit gegeben, die eine

---

[1] Blatt, grün.

[2] Das Blatt ist grün.

Auffassung einer Sache auf diese zu beziehen oder von ihr auszusagen, insofern sie unter einem anderen, meist allgemeinen Gesichtspunkt aufgefaßt worden. Eine dritte Bedingung endlich muß erfüllt sein. Es muß möglich sein, einen Begriff [1] auch zu einer Sache in Beziehung zu setzen, von der er nicht genommen ist. Auch diese Bedingung ist in der Natur des Begriffes erfüllt. Denn der Begriffsinhalt kann, ob nun konkret oder abstrakt, für sich gedacht werden, losgelöst von der Sache, von der er genommen. Dadurch ist es ermöglicht, allenfalls einen Begriff auf eine Sache zu beziehen, von der er nicht genommen ist, und das Ergebnis davon kann entweder positiv [2] oder auch negativ [3] sein. Weil nun aber die notwendigen Bedingungen erfüllt sind, einen Begriff auf eine Sache zu beziehen, schreitet der Verstand zu einer zweiten Denkform vom Begriffe fort — zu der Denkform der Aussage, die eine positive und negative sein kann und in der Zusammensetzung oder Trennung zweier Begriffe in der Form der Bejahung [4] oder Verneinung [5] besteht. Die dadurch entstehende Denkform heißt man Urteil — *actus, quo intellectus affirmando componit vel negando dividit.*

2. Das Urteil ist demnach eine zusammmengesetzte Denkform. Es besteht aus zwei Begriffen, von denen der eine Begriff *subiectum,* [6] der andere *praedicatum* [7] genannt wird. Diese Bestandteile allein aber machen das Urteil noch nicht aus; es muß sich zu ihnen noch die eigenartige Form der Zusammensetzung oder Trennung fügen, die Bejahung oder Verneinung ist. Das ist die Form des Urteils und mag entsprechend ihrem sprachlichen Ausdruck im Satz auch *copula* [8] heißen, während Subjekt und Prädikat die sog. Materie des Urteils bilden. Aus dem Gesagten ist ersichtlich, worin die Form des Urteils besteht. Das Urteil ist

[1] gezahnt, schwer.
[2] Das Blatt ist gezahnt.
[3] Das Blatt ist nicht schwer.
[4] Die Menschenseele ist geistig.
[5] Die Menschenseele ist nicht sterblich.
[6] Menschenseele. [7] geistig.
[8] ist, ist nicht.

in seinem Wesen oder seiner Form nach nicht die Auffassung einer Sache durch zwei Begriffe. Es besteht nicht in der Vergleichung beider Begriffe. Ebenso ist es noch nicht mit der Erkenntnis gegeben, die aus der Vergleichung entspringt. Alle diese Akte gehen dem Urteil voraus. Dieses aber besteht in der durch den Verstand vollzogenen Zusammensetzung zweier Begriffe, durch die ausgedrückt wird, daß sich das Prädikatsmerkmal in der durch das Subjekt aufgefaßten Sache findet, oder in der durch den Verstand vollzogenen Trennung zweier Begriffe, welche bedeutet, daß das Prädikatsmerkmal in der durch das Subjekt bezeichneten Sache sich nicht findet. Das Wesen des Urteils ist demnach notwendig Prädikation, die entweder positiv oder negativ ist.[1] Diese Prädikation ist Zeichen für einen vom Urteil verschiedenen, aber durch das Urteil ausgedrückten Sachverhalt: beim positiven Urteil die objektive Identität, beim negativen die objektive Verschiedenheit. Deshalb ist es nicht wohl zutreffend, das Urteil als Subsumtion des einen Begriffes unter einen anderen zu bezeichnen, weil in ihm das Subjekt als Umfangsglied des Prädikates erscheint. Denn dieses Verhältnis des Subjektes zum Prädikat ist etwas rein subjektives. Es kommt damit die objektive Bedeutung des Urteils nicht zum Ausdruck.

3. Dadurch, daß der Verstand im Urteil zusammensetzt oder trennt, was in der Objektivität verbunden oder getrennt ist, gleicht er sich der Sache an und bringt diese Angleichung an die Sache zum Ausdruck. Es entsteht in ihm die logische Wahrheit,[2] die die Eigenschaft eines jeden Urteils sein soll. Freilich ist es möglich, daß eine Zusammensetzung zweier Begriffe im Urteil erfolgt, wo eine Trennung angezeigt wäre und umgekehrt. Es entsteht dann eine Ungleichheit zwischen der Ordnung der Begriffe und dem tatsächlichen Verhältnisse, dessen Zeichen das Urteil sein sollte. Das ist Irrtum, der auch die Eigenschaft eines Urteils sein kann, freilich nicht sein soll.

---

[1] Aristoteles de interpr. 5 p 17 a 8: *ἔστι δὲ εἷς πρῶτος λόγος ἀποφαντικὸς κατάφασις, εἶτα ἀπόφασις.*

[2] Aristoteles de interpr. 4 p 17 a 1: *περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσίν ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές.*

Zweites Kapitel.

Der Satz als der sprachliche Ausdruck des Urteils.

§ 16.

Definition und Einteilung des Satzes.

1. Der sprachliche Ausdruck des Urteils ist der Satz. Als solcher ist der Satz eine Rede. Denn er bezeichnet einen geistigen Vorgang, was jeder Rede eigen ist. Auch ist er zusammengesetzt wie die Rede, bezeichnet, was er bezeichnet, in seiner Zusammensetzung, während seine Teile auch etwas bezeichnen, wenn auch nicht das, was der Satz bezeichnet. Aber er ist eine bestimmte Art der Rede. Denn während die Rede überhaupt einen Vorgang im Verstande bezeichnet, sei es nun, daß er im Verstande selbst vor sich geht wie das Urteil, sei es, daß er zu irgendeiner Anordnung durch den Verstand dient wie der Ausruf, die Frage, der Befehl, die Bitte, drückt der Satz nur ein Urteil aus. Die Rede ist fünffach: *oratio enuntiativa, vocativa, interrogativa, imperativa, deprecativa.* Der Satz ist die Aussagerede und drückt als solche Wahres oder Falsches aus, weshalb er einfach als *oratio significans verum vel falsum* definiert wird.[1]

2. Als äußeres Zeichen des Urteils besteht der Satz wie das Urteil aus zwei Terminen: Subjekt und Prädikat und der Kopula, die hinwiederum durch zwei Wörter bezeichnet werden, durch das Hauptwort *(nomen)* und Zeitwort *(verbum).* Das Hauptwort bezeichnet etwas Selbständiges, sei es daß es wirklich ein solches ist, z. B. Sokrates, sei es daß es nach Art eines solchen gedacht ist, z. B. Farbe. Das Hauptwort ist daher immer Substantiv. Ferner bezeichnet das Hauptwort was es bezeichnet, zeitlos, mit Recht, denn das Substantielle als solches oder das Wesen ist zeitlos. Dem Zeitwort aber ist es eigen, immer etwas zu bezeichnen, was an einem anderen ist, nämlich an dem durch das Hauptwort Bezeichneten, ferner

[1] Aristoteles de interpr. 4 p 17 a 1: *ἀποφαντικὸς οὐ πᾶς, ἀλλ' ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει.*

es zeitlich bestimmt zu bezeichnen. Aus der Natur des Zeitwortes ergibt sich, daß es immer das *verbum substantivum* (Sein) ist; denn was es bezeichnet, bezeichnet es als solches formell. Darum löst sich jedes *verbum adiectivum* auf in *esse* und *participium*. Ferner, daß das Zeitwort immer zum Prädikat gehört; denn von diesem wird gesagt, es sei an einem anderen. Endlich, daß es eigentlich immer im Präsens steht; denn nur in *tempore praesenti* ist etwas. Als Ausdruck der geistigen Verbindung von Subjekt und Prädikat bezeichnet die Kopula ohnehin immer einen gegenwärtigen Vorgang. Weil die durch das Urteil ausgedrückte Verbindung von Subjekt und Prädikat ein Sein des Prädikates im Subjekt ist, muß natürlich das Zeitwort, das diese Verbindung ausdrückt, immer das Wort „Sein" sein und auch die Kopula kann nicht anders lauten als „ist", weil Zeichen einer Seinsverbindung.

3. Jeder Aussagesatz besteht aus Subjekt, Prädikat und Kopula, auch die sog. Impersonalsätze[1] und Existenzialsätze.[2] Im letzteren fällt Kopula und Zeitwort schlechterdings zusammen; in den ersteren dagegen ist das Subjekt, das etwas tut oder leidet, nur ganz allgemein und unbestimmt bezeichnet.

4. Wie Begriff und Urteil in ihrer Hinordnung zum Schluß in der Logik in Betracht kommen, so auch der Satz, insofern er Teil des Syllogismus werden kann. Als Teil des Syllogismus ist die Aussagerede „Satz" im streng logischen Sinne *(propositio, πρότασις)*.

5. Die Sätze werden eingeteilt in einfache und zusammengesetzte. Der einfache Satz ist wahrhaft ein Satz und als solcher entweder ein kategorischer oder modaler. Der zusammengesetzte Satz besteht aus zwei oder mehreren teils vollkommenen teils unvollkommenen Sätzen und ist einer nur im analogen Sinn.

---

[1] Es regnet.

[2] Gott ist.

§ 17.

Der kategorische Satz.

1. Der kategorische Satz — *propositio categorica* ist ein solcher, in dem einfach ein Prädikat von einem Subjekte ausgesagt wird.[1] Er heißt auch *propositio de inesse.*

2. Der kategorische Satz wird eingeteilt:

a) nach seiner Qualität oder Form (Kopula) in einen affirmativen und negativen Satz.[2] Im affirmativen Satz steht das Prädikat seinem ganzen Inhalte nach;[3] seinem ganzen Umfange nach nur dann, wenn das Prädikat entweder die Art[4] oder die Proprietät[5] ausdrückt. Im negativen Satz steht das Prädikat immer seinem ganzen Umfange nach, nicht aber auch nach seinem ganzen Inhalte.[6]

b) nach der Quantität des Subjektes in allgemeine und besondere (partikulär, singulär). Im allgemeinen Satze wird das Prädikat vom ganzen Umfange des Subjektsbegriffes[7] ausgesagt, im besonderen von einem Teil desselben[8] oder nur von einem Individuum.[9] Zur Bezeichnung dieser verschiedenen Sätze werden Buchstaben angewendet, nämlich a, e, i, o, deren Verteilung im folgenden Memorialverse angegeben ist:

asserit a negat e, verum generaliter ambo
asserit i negat o, sed particulariter ambo.

[1] Die Menschenseele ist geistig; ist nicht sterblich.

[2] Aristoteles de interpr. 6 p 17 a 25: *κατάφασίς ἐστιν ἀπόφανσίς τινος κατά τινος. ἀπόφασις δέ ἐστιν ἀπόφανσίς τινος ἀπό τινος.*

[3] Der Smaragd ist ein Edelstein, d. h. dem Smaragd gehört alles an, was im Begriffe Edelstein als Merkmal enthalten.

[4] Der Mensch ist ein vernunftbegabtes Sinnenwesen; nur der Mensch ist Umfangsglied des Prädikates, macht also dessen ganzen Umfang aus.

[5] Der Mensch ist ein sprachfähiges Wesen. — Ist das Prädikat nur Gattung oder eine zufällige Eigenschaft, dann decken sich Subjekt und Prädikat nicht dem Umfange nach. So gehören außer dem Smaragd auch noch andere Steine zu den Edelsteinen.

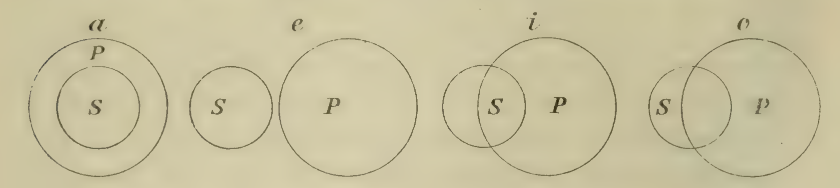
[6] Der Kieselstein ist kein Edelstein, d. h. er gehört nicht zu den Dingen, die Umfangsglieder vom Edelstein sind; gleichwohl steht aber dem Kiesel doch ein Merkmal des Edelsteines zu, nämlich Stein.

[7] Alle Menschen sind sterblich.

[8] Viele Menschen sind gerecht.

[9] Aristides war gerecht.

Auch können mittelst Kreisen diese vier Satzarten graphisch dargestellt werden, wodurch folgende Figuren entstehen:



c) nach dem Verhältnis des Prädikates zum Subjekte oder der Materie in notwendige und unmögliche, kontingente und mögliche.[1] Bildet das Prädikatsmerkmal einen inneren Bestandteil des Subjektes (Genus,[2] Artunterschied[3]) oder eine Proprietät,[4] so ist die Aussage eine notwendige; widerspricht das Prädikat einem derartigen Merkmal, dann ist die Aussage unmöglich.[5] Ist das Prädikat ein logisches Accidens, dann ist der Satz ein bloß kontingenter oder ein möglicher.[6] Die Sätze *de materia contingenti* werden durch Erfahrung gewonnen und heißen deshalb Erfahrungswahrheiten oder aposterioristische Urteile. Die Sätze *de materia necessaria sive impossibili* können als solche entweder das Ergebnis der Beweisführung sein, sei es der deduktiven aprioristischen[7] sei es der aposterioristischen,[8] oder der einfachen Vergleichung von Subjekt und Prädikat, *principia per se nota*[9] genannt; diese mögen auch analytische heißen, wohl auch die anderen notwendigen Sätze, wenn das Prädikat einen Teil des Subjektes ausmacht. Die übrigen Sätze wären synthetische Urteile. Sogenannte analytisch-synthetische Urteile (nach Kant) gibt es nicht.

---

[1] Aristoteles Anal. pr. I. 2 p 25 a 1: *πᾶσα πρότασίς ἐστιν ἢ τοῦ ὑπάρχειν ἢ τοῦ ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν ἢ τοῦ ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν.*

[2] Der Mensch ist ein Sinnenwesen.

[3] Der Mensch ist vernunftbegabt.

[4] Der Mensch ist sprachfähig.

[5] Sein ist nicht gleich Nichtsein.

[6] Der Mensch ist groß.

[7] Die Menschenseele ist unsterblich, weil sie geistig ist.

[8] Der menschliche Wille ist frei, weil er verantwortlich ist.

[9] Sein ist nicht gleich Nichtsein.

§ 18.

Die logischen Eigenschaften der kategorischen Sätze.

1. Die Sätze haben Eigenschaften, die sich aus ihrer Natur ergeben und die für die Schlußfolgerung in besonderer Weise verwertet werden können. Es sind das die Eigenschaften der Subalternation, Opposition, Äquipollenz und Konversion.

2. Ändert man in einem allgemeinen Satz die Quantität, indem man an seine Stelle einen partikulären oder singulären setzt, so tritt dieser zum ersten in das Verhältnis der Subalternation. Dieses Verhältnis findet also statt, wenn das gleiche Prädikat vom nämlichen Subjekt einmal allgemein und einmal partikulär affirmiert [1] oder negiert [2] wird. Der partikuläre Satz ist im allgemeinen eingeschlossen und heißt der subalternierte, der allgemeine Satz dagegen der subalternierende. Umgekehrt kann man auch zum partikulären Satz den entsprechenden allgemeinen finden, indem man das partikuläre Subjekt verallgemeinert. Was die Wahrheit oder Falschheit dieser Sätze betrifft, so gilt: ist der subalternierende Satz wahr, dann auch der subalternierte; ist der subalternierte Satz falsch, dann auch der subalternierende. Dagegen ergibt sich die Falschheit des subalternierten aus dem subalternierenden, und die Wahrheit des subalternierenden aus der des subalternierten nur dann, wenn es sich um ein notwendiges oder unmögliches Prädikat handelt.

3. Zu jedem Satz kann man dessen Gegensatz bilden. Dadurch entsteht die Opposition oder der Widerstreit der Sätze. Die Opposition tritt aber zwischen zwei Sätzen nur dann ein, wenn das nämliche Prädikat vom nämlichen Subjekt in derselben Hinsicht sowohl bejaht als verneint wird: *affirmatio et negatio eiusdem de eodem non aequivoce.* [3] Die Opposition der Sätze ist dreifach:

---

[1] Alle Menschen sind sterblich — irgendein Mensch ist sterblich.

[2] Kein Mensch ist unsterblich — irgendein Mensch ist nicht unsterblich.

[3] Aristoteles de interpr. 6 p 17 a 26: *καὶ ἔστω ἀντίφασις τοῦτο, κατάφασις καὶ ἀπόφασις αἱ ἀντικείμεναι. λέγω δὲ ἀντικεῖσθαι τὴν τοῦ αὐτοῦ κατὰ τοῦ αὐτοῦ, μὴ ὁμωνύμως δέ.*

a) der kontradiktorische Gegensatz — *oppositio contradictoria;* er findet statt, wenn der eine der entgegengesetzten Sätze nur so viel sagt und nicht mehr, als notwendig ist, um den anderen aufzuheben, also zwischen[1] a und o,[2] e und i.[3]

b) der konträre Gegensatz — *oppositio contraria;* er findet statt, wenn der eine der entgegengesetzten Sätze vom ganzen Umfange des Subjektes negiert, was der andere vom ganzen Umfange des Subjektes poniert, also zwischen a und e.[4] Zwischen beiden Sätzen liegt[5] ein Satz in der Mitte, nämlich der Satz o.[6]

c) der subkonträre Gegensatz — *oppositio subcontraria;* er findet statt zwischen zwei Sätzen, welche konträren Sätzen subalterniert sind.[7] Solche Sätze bilden aber nicht notwendig und nicht immer einen Gegensatz, weil das Subjekt verschieden sein kann.

d) Die Wahrheit und Falschheit entgegengesetzter Sätze betreffend, gelten folgende Regeln:

α) von zwei kontradiktorischen Sätzen ist notwendig der eine wahr und der andere falsch;[8]

β) bei konträrer Opposition können beide Sätze falsch, aber nicht beide zugleich wahr sein;[9]

γ) bei subkonträrer Opposition können beide Sätze wahr, aber nicht beide zugleich falsch sein.

---

[1] Aristoteles de interpr. 7 p 17 b 16: *ἀντικεῖσθαι μὲν οὖν κατάφασιν ἀποφάσει λέγω ἀντιφατικῶς τὴν τοῦ καθόλου σημαίνουσαν τῷ αὐτῷ ὅτι οὐ καθόλου.*

[2] Alle Menschen sind gerecht — irgendein Mensch ist nicht gerecht.

[3] Kein Laster ist lobenswert — irgendein Laster ist lobenswert.

[4] Alle Menschen sind gerecht — kein Mensch ist gerecht.

[5] Aristoteles de interpr. 7 p 17 b: *ἐναντίως δὲ τὴν τοῦ καθόλου κατάφασιν (λέγω) καὶ τὴν τοῦ καθόλου ἀπόφασιν.* — Aristoteles cat. 6 p 6 a 17: *τὰ πλεῖστον ἀλλήλων διεστηκότα τῶν ἐν τῷ αὐτῷ γένει ἐναντία ὁρίζονται.*

[6] Irgendein Mensch ist nicht gerecht.

[7] Irgendein Mensch ist gerecht — irgendein Mensch nicht gerecht.

[8] Aristoteles cat. 10 p 13 b 27: *ἐπὶ δέ γε τῆς καταφάσεως καὶ τῆς ἀποφάσεως ἀεί, ἐάν τε ᾖ ἐάν τε μὴ ᾖ, τὸ ἕτερον ἔσται ψεῦδος καὶ τὸ ἕτερον ἀληθές.*

[9] Aristoteles de interpr. 7 p 17 b: *διὸ ταύτας μὲν οὐχ οἷόν τε ἅμα ἀληθὲς εἶναι.*

e) Das Verhältnis der Subalternation und Opposition kann folgendermaßen veranschaulicht werden:

a	*opp. contraria*	*e*
subaltern.	*opp. contradictoria* / *opp. contradictoria*	*subaltern.*
i	*opp. subcontraria*	*o*

4. Zu jedem Satz kann ein sog. äquipollenter Satz gebildet werden. Dies geschieht dadurch, daß man die Opposition oder Subalternation zweier Sätze durch Einsetzung der Partikel „nicht“ aufhebt. Dadurch wird der eine Satz auf die nämliche Bedeutung zurückgeführt, welche dem anderen Satze an und für sich schon zukommt. Solche Sätze sind dann zwar nicht dem Inhalte, wohl aber dem Werte nach gleich: sie sagen das nämliche, jedoch nicht in derselben Weise; sie sind nicht gleichförmig, aber gleichwertig — äquipollente Sätze. Wo die Negation einzusetzen ist, gibt folgender Vers an:

Prae contradic,[1] *post contra,*[2] *prae postque subalter.*[3]

5. Desgleichen läßt sich zu einem Satz ein gleichbedeutender finden durch Vertauschung von Subjekt und Prädikat, was man Konversion nennt. Die Konversion ist:

a) *conversio simplex,* wenn Subjekt und Prädikat vertauscht

---

[1] Alle Menschen sind sterblich — irgendein Mensch ist nicht sterblich. Der zweite Satz wird auf den ersten als ihm gleichwertig zurückgeführt und lautet dann: Nicht irgendein Mensch ist nicht sterblich, oder: Es gibt nicht einen Menschen, der nicht sterblich ist.

[2] Alle Menschen sind sterblich — kein Mensch ist sterblich. Der zweite Satz, auf den ersten dem Werte nach zurückgeführt, lautet: Kein Mensch ist nicht sterblich, oder: Es gibt keinen Menschen, der nicht sterblich wäre.

[3] Alle Menschen sind sterblich — irgendein Mensch ist sterblich. Der zweite Satz, auf den ersten zurückgeführt, lautet: Nicht irgendein Mensch ist nicht sterblich.

werden ohne Änderung der Satzquantität; sie findet statt bei e [1] und i.[2]

b) *conversio per accidens,* wenn die Satzquantität verändert wird; sie findet statt bei a.[3]

c) *conversio per contrapositionem;* sie ist verbunden mit Veränderung der Satzqualität und mit Verkehrung des Prädikats in sein kontradiktorisches Gegenteil.[4]

§ 19.

Der Modalsatz.

1. Der einfache Satz ist ein Modalsatz, wenn er nicht bloß ein Prädikat von einem Subjekte aussagt, sondern zugleich angibt, wie das Prädikat dem Subjekte zukommt. Der Modalsatz enthält demnach zur einfachen Aussage hinzu noch den *modus* der Kopula. Er läßt sich deshalb in einen einfachen kategorischen Satz umwandeln, in dem der Modus selbst Prädikat ist und das Übrige Subjekt; letzteres heißt dann *dictum.*[5]

2. Da die Kopula das Verhältnis des Prädikates zum Subjekte ausdrückt, so kann sie so vielfach modal bestimmt werden, als sich das Prädikatsmerkmal zum Subjekte verhält; dieses kann aber entweder notwendig[6] oder zufällig,[7] möglicherweise[8] oder unmöglich[9] dem Subjekte zukommen. Daher gibt es vier verschiedene Modalsätze. Die Kantsche Aufzählung von drei Modalsätzen: apodiktische, assertorische und problematische ist nicht richtig, schon deshalb nicht, weil jeder apodiktische Satz auch assertorisch ist. Zusätze wie

[1] Kein Laster ist lobenswert — nichts, was lobenswert ist, ist ein Laster.

[2] Aristides war gerecht — irgendein Gerechter hieß Aristides.

[3] Alle Menschen sind sterblich — irgendwelche sterbliche Wesen sind Menschen.

[4] Einer aus euch ist nicht rein — ein Unreiner ist unter euch.

[5] Ich bin zufällig hier — es ist Zufall, daß ich hier bin.

[6] Das ist ja Eisen, das muß im Wasser untergehen.

[7] Das Holz ist ja naß; es kann unmöglich brennen.

[8] Warum sind Sie hier? Ich bin zufällig hier.

[9] Bleiben wir zu Hause! es könnte regnen.

fälschlich und wahrhaft, wahrscheinlich, vielleicht usw. sind keine Bestimmungen der Kopula. Diese drücken subjektive Zustände aus.

3. Der Modalsatz ist als solcher immer singulär; in Rücksicht auf das Subjekt des *dictum* jedoch kann er allgemein oder partikulär sein, je nachdem eben das Subjekt allgemein oder partikulär ist. Die Qualität des Modalsatzes bestimmt sich nach der Affirmation oder Negation des Modus; dabei kann ein affirmativer Modalsatz ein negatives *dictum* haben und ein negativer ein affirmatives *dictum*. Für die Opposition ist der Modus maßgebend. Die Notwendigkeit ist der Unmöglichkeit konträr und umgekehrt, der Kontingenz kontradiktorisch und umgekehrt; ebenso die Unmöglichkeit der Möglichkeit kontradiktorisch und umgekehrt entgegengesetzt. Zwischen der Notwendigkeit und Möglichkeit, der Unmöglichkeit und Kontingenz besteht das Verhältnis der Subalternation. Möglichkeit und Kontingenz stehen sich subkonträr gegenüber. Die Konversion kann im Modalsatz nur insofern angewendet werden, als sich das *dictum* konvertieren läßt.

§ 20.
Der zusammengesetzte Satz.

1. Der zusammengesetzte Satz ist ein Satz, dessen nächste Teile nicht Termini wie beim einfachen Satz, sondern Sätze sind. Es gibt offen zusammengesetzte Sätze wie der Bedingungssatz, der disjunktive und konjunktive Satz, und versteckt zusammengesetzte Sätze, die auch exponible Sätze heißen.

2. Der Bedingungssatz oder hypothetische Satz besteht aus zwei Sätzen, die durch die Partikel „wenn" miteinander verbunden sind.[1] Der Satz mit der Bedingungspartikel heißt *antecedens*, der andere *consequens*. Die Bedingungspartikel ist das sprachliche Zeichen für die innere Verbindung beider Sätze, die darin besteht, daß der *consequens* vom *antecedens* abhängt. Der *consequens* wird nur dann

[1] Wenn Christus nicht auferstanden ist, so ist eitel euer Glaube.

behauptet, wenn die Bedingung zutrifft. Demnach liegt im Bedingungssatz keine vollendete Aussage vor. Und dadurch unterscheidet er sich wesentlich vom kategorischen Satz, desgleichen auch dadurch, daß auch nicht dem *consequens* wie nicht dem *antecedens* Wahrheit eigen sein muß; wenn nur die Abfolge des einen Satzes vom anderen richtig ist. Gleichwohl ist diese nicht eigentlicher Gegenstand der Aussage, sondern nur nebenher. Deshalb läßt sich der hypothetische Satz nicht auf einen kategorischen Satz zurückführen, wohl aber läßt er sich zu einem solchen vervollkommnen, falls die Bedingung sich bewahrheitet. Damit hört er aber auf, Bedingungssatz zu sein. Hierher pflegen auch gerechnet zu werden der Kausalsatz, der Folgesatz, der Relativsatz, der Temporalsatz, die sich auf den Bedingungssatz zurückführen lassen.

3. Der disjunktive Satz ist ein solcher Satz, dessen Prädikat aus mehreren, einander entgegengesetzten Terminen besteht, welche durch die Partikel „entweder — oder" verbunden sind.[1] Die Wahrheit des disjunktiven Satzes hängt davon ab, daß die Disjunktionsglieder sich wahrhaft unterscheiden und vollständig aufgezählt sind. Besteht das Prädikat aus den unter eine Gattung fallenden Artbegriffen, so wird der disjunktive Satz näher als divisiver Satz bezeichnet.[2]

4. Der konjunktive Satz ist ein Satz, in welchem zwei Sätze mit „und" und einer Negation verbunden sind.[3] Solche Sätze sind wahr, wenn beide Bestandteile sich ausschließen.

5. Der exponible Satz wird auch versteckt zusammengesetzter Satz genannt, weil er ein einfacher Satz zu sein scheint, in Wirklichkeit aber ein zusammengesetzter Satz ist. Die exponiblen Sätze sind fünf: der Komparativ-,[4]

[1] Die menschlichen Handlungen sind entweder gut oder böse oder sittlich indifferent. — Die menschlichen Handlungen sind entweder gut oder nicht.

[2] Die Sinnenwesen sind entweder Menschen oder Tiere.

[3] Niemand kann Gott und dem Mammon dienen.

[4] Weisheit ist besser als Reichtum = Weisheit ist ein Gut; der Reichtum ist ein Gut; die Weisheit übertrifft aber an Güte den Reichtum.

Exzeptiv-,[1] Reduplikativ-,[2] Restriktiv-[3] und Exklusivsatz.[4]

---

[1] Alle Menschen, die bösen ausgenommen, lieben den Frieden = alle Menschen lieben den Frieden; die bösen Menschen sind von den friedliebenden Menschen ausgenommen.

[2] Der König steht als König über den Bürgern = der König steht über den Bürgern; denn Bürger und König sind nicht gleich.

[3] Der König als Mensch ist den Bürgern gleich = der König ist Mensch; die Bürger sind Menschen; die Menschen sind gleich.

[4] Nur das ist Gegenstand einer Kunst, was diese mit ihren Mitteln darstellen kann = was eine Kunst mit ihren Mitteln nicht darstellen kann, gehört nicht zu ihren Gegenständen; was eine Kunst mit ihren Mitteln darstellen kann, kann ihr Gegenstand sein.

Dritter Teil.

Lehre von der Folgerung und ihrem sprachlichen Ausdruck.

Erstes Kapitel.

Lehre vom Schluß als einer Gedankenform.

§ 21.

Definition der Folgerung oder des Schlusses.

1. Werden zwei Begriffe zur Bildung eines Urteils miteinander verglichen, so kann es der Fall sein, daß die Vergleichung nicht zum Ziele führt. Die Übereinstimmung oder Verschiedenheit der Begriffe wird nicht erkannt. In diesem Falle wird ein dritter Begriff zu Hilfe genommen und mit den beiden Begriffen verglichen. Dabei kann ein dreifaches eintreten:

a) es stimmen beide Begriffe mit dem dritten überein, dann auch unter sich;

b) es stimmt der eine Begriff mit dem dritten überein, der andere nicht, dann stimmen sie auch unter sich nicht überein;

c) es stimmt keiner mit dem dritten überein, dann folgt nichts.

2. Diese Denktätigkeit, in der die Vernunft durch Vergleichung zweier Begriffe mit einem dritten ein Urteil aus diesen zwei Begriffen bildet, oder aus zwei Urteilen ein drittes ableitet, heißt Folgerung oder Schluß — *ratiocinium, discursus.* Darum die Definition der Folgerung oder des Schlusses als *progressio rationis a notis ad ignota manifestanda,* oder:

Der Schluß ist jene Denkform, in der zwei Begriffe so mit einem dritten durch Bejahung verbunden oder durch Verneinung von ihm getrennt werden, daß sie auch unter sich durch Bejahung miteinander verbunden oder durch Verneinung voneinander getrennt werden können.

3. Der Schluß besteht demnach:

a) aus drei Urteilen; diese bestehen hinwiederum aus drei Begriffen; sie heißen die Materie des Schlusses;

b) aus jener Anordnung der Begriffe in den zwei ersten Urteilen, durch welche das dritte Urteil folgt. Der Zusammenhang des dritten Urteils mit den zwei ersten oder die Konsequenz des dritten Urteils aus den beiden anderen ist die Form des Schlusses.

§ 22.

Arten der Folgerung.

1. Der Begriff, welcher zur Vergleichung zweier Begriffe zu Hilfe genommen wird, kann sich zu diesen verschieden verhalten: entweder stellt er ein Ganzes dar und ist ein allgemeiner Begriff, von dem der eine der beiden Begriffe ein Teil ist; oder er ist selbst ein Teil und ein singulärer Begriff, dem gegenüber der eine der beiden Begriffe als Ganzes oder als Allgemeines sich verhält. Im ersten Fall ergibt sich eine Bewegung des folgernden Denkens vom Ganzen zum Teil, vom Allgemeinen zum Einzelnen; im zweiten Fall umgekehrt vom Teil zum Ganzen, vom Einzelnen zum Allgemeinen.

2. Es gibt demnach zwei Arten des Schlusses:

a) vom Allgemeinen aufs Einzelne — deduktiver Schluß;

b) vom Einzelnen aufs Allgemeine — induktiver Schluß.[1]

---

[1] Aristoteles Anal. post. I 18 p 81 a 40: *μανθάνομεν ἢ ἐπαγωγῇ ἢ ἀποδείξει. ἔστι δ' ἡ μὲν ἀπόδειξις ἐκ τῶν καθόλου, ἡ δ' ἐπαγωγὴ ἐκ τῶν κατὰ μέρος.*

Zweites Kapitel.

Der sprachliche Ausdruck des Schlusses.

§ 23.

Die Arten des sprachlichen Ausdruckes des Schlusses.

1. Wie der Schluß selbst in der Form der Deduktion auftritt und der Induktion, so ist auch der sprachliche Ausdruck desselben zweifach: Syllogismus und Induktion.[1]

2. Der Syllogismus ist entweder ein einfacher, kategorischer oder ein zusammengesetzter, je nachdem der Obersatz ein einfacher oder zusammengesetzter Satz ist.

I. Der Syllogismus.

§ 24.

Der kategorische Syllogismus.

1. Der kategorische Syllogismus ist ein solcher, dessen Sätze einfache, kategorische Sätze sind.[2]

2. Wie beim Schluß, so unterscheidet man auch bei seinem sprachlichen Ausdruck Materie und Form.

a) Die Materie des Syllogismus, d. h. das, woraus sich der Syllogismus aufbaut, besteht

α) aus drei Terminen: dem Prädikat des Schlußsatzes — *extremum maius,*[3] dem Subjekt des Schlußsatzes — *extremum minus,*[4] dem Mittelbegriff — *terminus medius.*[5] Die Termini heißen die *materia remota* des Syllogismus;

β) aus drei Sätzen, welche aus den drei Terminen gebildet werden: dem Obersatz — *propositio maior,* dem Unter-

---

[1] Aristoteles Anal. pr. II 23 p 68 b 13: *ἅπαντα πιστεύομεν ἢ διὰ συλλογισμοῦ ἢ ἐξ ἐπαγωγῆς.*

[2] Alles Geistige ist unsterblich — Obersatz.
Die menschliche Seele ist geistig — Untersatz.
Die menschliche Seele ist unsterblich — Schlußsatz.

[3] Unsterblich.

[4] Die menschliche Seele.

[5] Geistig.

satz — *propositio minor*, beide *propositiones praemissae, sumptiones* genannt, und dem Schlußsatz — *conclusio, illatio.* Die Sätze heißen die *materia proxima* des Syllogismus.

b) Die Form des Syllogismus besteht in der zur Schlußfolgerung geeigneten Verbindung der Terminen und Sätze zum Syllogismus: im Obersatz stehen der Mittelbegriff und das *extremum maius,* im Untersatz der Mittelbegriff und das *extremum minus,* im Schlußsatz das *extremum minus* und das *extremum maius.* So bilden die drei Termini und Sätze ein Ganzes, wie auch der Schluß, obwohl er aus drei Urteilen besteht, dennoch ein einheitlicher Denkakt ist.[1]

3. Das Fundament des Syllogismus ist das *dictum de omni* und *dictum de nullo* und lautet: *quidquid universaliter distributive affirmatur (negatur) de aliquo subiecto, nequit non affirmari (negari) de particularibus, quae illo subiecto concluduntur* — was vom ganzen Umfang eines allgemeinen Begriffes distributiv bejaht (verneint) wird, muß auch von jedem einzelnen Subjekte bejaht (verneint) werden, das Umfangsglied jenes Begriffes ist.

4. Auf Grund der Natur des Syllogismus und seines Prinzips hat man für den praktischen Gebrauch acht Regeln gebildet, die für die richtige Form des Syllogismus maßgebend sind, und sie in Memorialverse gebracht. Davon betreffen vier Regeln die *materia remota* und vier die *materia proxima* des Syllogismus. Sie lauten:

a) *Tum re tum sensu triplex modo terminus esto.*
b) *Latius hunc quam praemissae conclusio non vult.*
c) *Nequaquam medium capiat conclusio oportet.*
d) *Aut semel aut iterum medius generaliter esto.*
e) *Utraque si praemissa neget, nil inde sequetur,*
f) *Ambae affirmantes nequeunt generare negantem.*
g) *Nil sequitur geminis ex particularibus unquam.*
h) *Peiorem sequitur semper conclusio partem.*

Die erste Regel (a) bestimmt die Zahl der Termini; hat der Schluß nur drei Begriffe, kann der Syllogismus nur drei

[1] Aristoteles Anal. pr. I 1 p 24 b 18: *συλλογισμὸς δέ ἐστι λόγος, ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι.*

Termini haben; dagegen wird gefehlt durch die sog. *quaternio terminorum,* bei welcher vier Termini gesetzt sind. Die zweite Regel (b) bestimmt, daß sich Subjekt und Prädikat im Schlußsatz nach dem Umfang zu richten haben, der ihnen in den Prämissen zukommt, was sich aus der Natur der Prämissen ergibt als den Ursachen des Schlußsatzes. Die dritte (c) und vierte (d) Regel bestimmen die Stellung des Mittelbegriffes und zwar die erste, daß er nicht im Schlußsatz auftrete, die zweite seinen Umfang, daß er wenigstens einmal allgemein distribuiere, was sich einerseits aus der Natur des Schlusses ergibt, anderseits aus dem Prinzip des Syllogismus. Die fünfte Regel (e) erklärt einen Syllogismus mit zwei negativen Prämissen für unfruchtbar gemäß der Natur des Schlusses. Die sechste Regel (f) fordert für zwei affirmative Prämissen einen bejahenden Schlußsatz nach dem *dictum de omni* und die siebte Regel (g) verlangt, daß wenigstens eine der Prämissen allgemein sein müsse, da sonst eine Schlußfolgerung unmöglich sei und zwar bei zwei affirmativen Prämissen wegen Regel d, bei zwei negativen Prämissen wegen Regel e, bei einer affirmativen und einer negativen Prämisse wegen Regel b und d. Da man aus den Prämissen nicht mehr folgern kann als in ihnen enthalten ist, der Gehalt der Prämissen aber durch die minderwertige Prämisse bestimmt wird, so richtet sich nach dieser der Schlußsatz, d. h. ist eine Prämisse negativ, dann auch der Schlußsatz; ist eine Prämisse partikulär, dann auch der Schlußsatz.

§ 25.

Die Figuren des Syllogismus.

1. Die Art, wie der Syllogismus aufgebaut wird, ist bei allen Syllogismen die gleiche, wie sie oben geschildert worden. Das hindert aber nicht, daß der Mittelbegriff eine verschiedene Stellung in den Prämissen einnehmen kann, woraus die verschiedenen Syllogismen entspringen, von denen jeder eine eigene sog. Figur — *figura syllogistica* — bildet. Der Mittelbegriff aber kann eine dreifache Stellung einnehmen: er ist entweder weiter als die beiden anderen

Termini und steht zweimal als Prädikat; oder er ist enger als die beiden anderen und steht zweimal als Subjekt; oder er ist enger als das *extremum maius* und weiter als das *extremum minus* und steht im Obersatz als Subjekt, im Untersatz dagegen als Prädikat. Im dritten Fall vermittelt er im eigentlichen Sinne. Demnach unterscheidet man drei syllogistische Figuren:

a) der Mittelbegriff ist im Obersatz Subjekt und im Untersatz Prädikat — MP, SM : SP — I. Figur.[1]

b) der Mittelbegriff ist im Obersatz und im Untersatz Prädikat — PM, SM : SP — II. Figur.[2]

c) der Mittelbegriff ist im Obersatz und im Untersatz Subjekt — MP, MS : SP — III. Figur.[3]

2. Diesen drei Figuren des Aristoteles fügte Galenus (2. Jahrhundert nach Christus) noch eine vierte bei, in welcher der Mittelbegriff Prädikat im Obersatz und Subjekt im Untersatz ist — PM, MS : SP.[4] Diese vierte Figur ist jedoch nur äußerlich eine neue Figur; sachlich drückt sie keine neue Stellung des Mittelbegriffes aus. Das Resultat der vierten Figur erhält man auch, wenn man die erste Figur indirekt schließen läßt, d. h. die Conclusio konvertiert.

3. Von diesen Figuren ist die erste die vollkommenste. In ihr nimmt der Mittelbegriff jene Stellung ein, welche ihm nach der Natur des Syllogismus zukommt. Daher kommt ihr auch an und für sich Klarheit zu und Verwend-

[1] Alles Geistige ist unsterblich; die menschliche Seele ist geistig; also ist die menschliche Seele unsterblich.

[2] Alles Stoffliche ist teilbar; was einfach ist, ist nicht teilbar; also ist nichts Einfaches stofflich.

[3] Alle Gottlosen sind unglücklich; manche Gottlose sind reich; also sind manche Reiche unglücklich.

[4] Jeder Totschlag ist eine Lastertat; jede Lastertat ist verabscheuungswürdig; also irgendein Verabscheuungswürdiges ist ein Totschlag. Das nämliche Ergebnis erhält man mittelst der ersten Figur, die man indirekt schließen läßt, d. h. deren Schlußsatz konvertiert wird: jede Lastertat ist verabscheuungswürdig; der Totschlag ist eine Lastertat; also irgend etwas Verabscheuungswürdiges ist ein Totschlag. Man kann sagen: die erste Figur hat zwei Formen, die eine mit direktem Schluß (vier Schlußweisen), die andere mit indirektem Schluß (fünf Schlußweisen).

barkeit zum Erweis jeglicher Wahrheit. Sie ermöglicht sowohl positive als negative, sowohl allgemeine als partikuläre Schlußsätze. Der Gedankengang der übrigen zwei Figuren ist nicht unmittelbar durch sich selbst klar; auch führt er nicht zu vollkommenen Resultaten. Es muß nämlich der Schlußsatz der zweiten Figur immer negativ, der der dritten Figur immer partikulär sein. Denn in der zweiten Figur muß eine Prämisse negativ sein, damit der Mittelbegriff einmal wenigstens allgemein distribuiere. Und die dritte Figur ist nur möglich, wenn der Untersatz affirmativ ist; wäre er negativ bei affirmativem Obersatz, dann stände das Prädikat im Schlußsatz weiter als im Obersatz. Die für den Bau der einzelnen Figur geltenden Regeln hat man auch in Memorialverse gebracht. Die lauten:

1. Figur: *sit minor affirmans, nec maior particularis.*
2. Figur: *una negans esto, maior vero generalis.*
3. Figur: *sit minor affirmans, conclusio particularis.*

§ 26.

Die Schlußweisen.

1. Die Mannigfaltigkeit der Formen des Syllogismus ist mit den verschiedenen Figuren noch nicht erschöpft. Es kann sich eine Verschiedenheit nicht bloß aus der verschiedenen Stellung des Mittelbegriffes ergeben, sondern aus der verschiedenen Disposition der Prämissen, die bald affirmativ, bald negativ, bald allgemein, bald partikulär sein können. Aus der verschiedenen Disposition der Prämissen nach Quantität und Qualität enspringen die verschiedenen Schlußweisen — *modi syllogistici.* Da es vier Arten von Sätzen gibt: a, e, i, o, so sind in jeder Figur, abstrakt gesprochen, sechzehn verschiedene Schlußweisen möglich; aber nicht alle sind zum Schlusse brauchbar, sondern bloß neunzehn, weil die übrigen gegen obige Regeln des Syllogismus verstoßen. Von den neunzehn zulässigen *modi syllogistici* gehören neun der ersten, vier der zweiten und sechs der dritten Figur an. Man gab jeder Schlußweise einen eigenen Namen und stellte sie in folgende Memorialverse zusammen:

I. *Barbara,*[1] *Celarent,*[2] *Darii,*[3] *Ferio.*[4] *Baralipton Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesomorum.* —
II. *Cesare, Camestres,*[5] *Festino, Baroco.* — III. *Darapti, Felapton, Disamis, Datisi,*[6] *Bocardo, Ferison.*

2. Diese Namen benennen nicht bloß die Schlußweisen, sondern drücken auch durch die drei ersten Vokale die Disposition der Sätze, durch die Konsonanten aber die Art und Weise aus, wie sich die Beweiskraft der einzelnen Schlußweisen dartun läßt. Die Beweiskraft — *probatio* ist nämlich nur bei den vier ersten Schlußweisen der ersten Figur offenkundig; bei ihnen liegt die Anwendung des *dictum de omni* und *de nullo* klar vor. Bei allen übrigen Schlußweisen ist sie eigens darzutun, was durch die sog. *reductio* geschieht. Diese aber ist zweifach:

a) *reductio ostensiva,* welche in der Zurückführung einer Schlußweise auf eine der vier ersten besteht; auf welche: zeigt der Anfangsbuchstabe der Namen, wie: zeigen die den Vokalen folgenden Konsonanten (m = *mutatio,* Vertauschung der Prämissen; s = *conversio simplex* des vorausgehenden Satzes; p = *c. per accidens* des vorausgehenden Satzes). Die *reductio ostensiva* ist bei dreizehn Schlußweisen anwendbar.[7]

[1] Alles Geistige ist unsterblich; die Menschenseele ist geistig; also ist die Menschenseele unsterblich.

[2] Kein Mensch ist allmächtig; die Fürsten sind Menschen; kein Fürst ist allmächtig.

[3] Alles Sinnliche ist vergänglich; einige Güter sind sinnlich; einige Güter sind vergänglich.

[4] Nichts Sinnliches ist von bleibendem Wert; einige Güter sind sinnlich; einige Güter sind nicht von bleibendem Wert.

[5] Alles Stoffliche ist teilbar; was einfach ist, ist nicht teilbar; also nichts Einfaches ist stofflich.

[6] Alle Gottlosen sind unglücklich; manche Gottlose sind reich; also manche Reiche sind unglücklich.

[7] Alles Stoffliche ist teilbar; was einfach ist, ist nicht teilbar; nichts Einfaches ist stofflich. — Dieser Syllogismus — Camestres, gehört zur II. Figur. Er ist zurückzuführen auf Celarent der I. Figur und zwar durch Vertauschung der Prämissen (m), durch einfache Konversion des Unter- und Schlußsatzes (s). Man erhält: nichts Teilbares ist einfach; alles Stoffliche ist teilbar; nichts

b) *reductio ad impossibile.* Diese wird bei *Baroco* und *Bocardo*[1] angewendet. Man setzt das Kontradiktorium des Schlußsatzes als Obersatz und leitet mittelst des Untersatzes das Gegenteil des bereits als wahr anerkannten Obersatzes ab. Auf diese Weise wird die Beweiskraft beider Schlußweisen indirekt geoffenbart, indem die Unmöglichkeit des Mangels der Beweiskraft nachgeweisen wird.

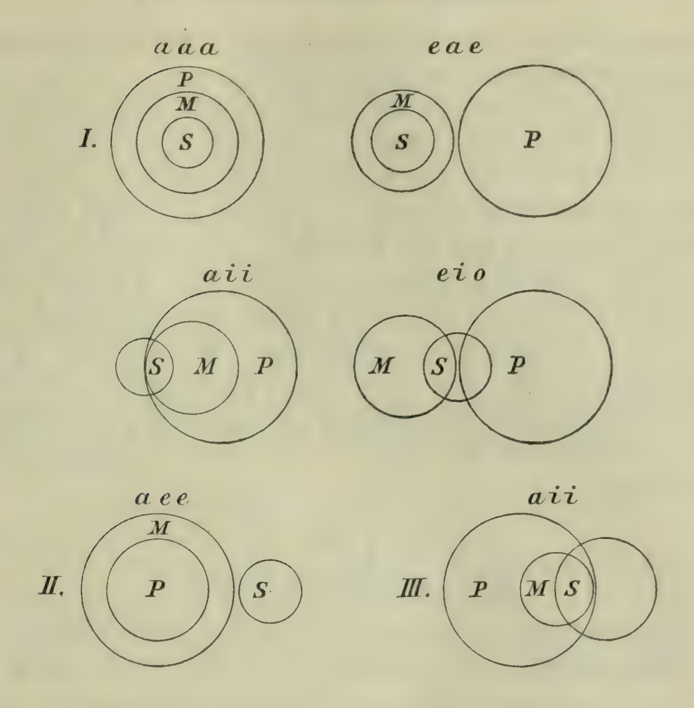
3. Es mag obige Anführung der einzelnen Schlußweisen als praktisch unnötig und als mechanisch erscheinen. Gleichwohl ist sie berechtigt und zwar nicht bloß wegen des ihr eigenen historischen Wertes. Denn einmal sind die oben angeführten Schlußweisen wirklich verwertbar und dienen wissenschaftlichen Zwecken. Dann ist die Logik die Wissenschaft der Gedankenordnung, hat demnach sämtliche Formen zu berücksichtigen, in denen unsere Gedanken auftreten können.

4. Wie das Verhältnis vom Subjekt und Prädikat im Urteil durch Kreise, welche einander ein- oder ausschließen, dargestellt werden kann, so auch das Verhältnis der drei Termini im Syllogismus, z. B.

Stoffliches ist einfach — Celarent. Vergleicht man den Schlußsatz von Celarent mit dem von Camestres, so erkennt man den Wert der zweiten Figur. Die Frage ist: ob das Einfache stofflich sei. Darauf antwortet Camestres direkt, Celarent aber indirekt. Will man also von einem Subjekt ein Prädikat verneinen, wird man sich leichter der II. Figur bedienen.

Alle Gottlosen sind unglücklich; manche Gottlose sind reich; manche Reiche sind unglücklich. — Dieser Syllogismus — Datisi gehört zur III. Figur. Er ist zurückzuführen auf Darii der I. Figur. Dies geschieht durch einfache Konversion des Untersatzes (s): Alle Gottlosen sind unglücklich; manche Reiche sind gottlos; manche Reiche sind unglücklich. — Die III. Figur ist geeignet, eine allgemeine Behauptung einzuschränken, indem ihr partikulärer Schlußsatz die Wahrheit des Kontradiktoriums erweist.

[1] Manche organischen Körper besitzen keine Sinne; alle organischen Körper sind aber lebend; also manches Lebende besitzt keine Sinne. — Die Beweiskraft dieser Schlußweise bocardo wird durch die reductio ad impossibile folgendermaßen dargetan: Alles Lebende besitzt Sinne (Kontradiktorium des Schlußsatzes); alle organischen Körper sind lebend; also besitzen alle organischen Körper Sinne (Kontradiktorium des bereits als gewiß zugestandenen Obersatzes).



§ 27.

Der zusammengesetzte Syllogismus.

1. Der zusammengesetzte Syllogismus ist ein solcher, dessen Obersatz ein zusammengesetzter Satz ist.

2. Es gibt drei solche Syllogismen:

a) Der hypothetische Syllogismus. Sein Obersatz ist ein Bedingungssatz. Im Untersatz wird die Bedingung poniert und dann im Schlußsatz das Bedingte — *modus ponendo ponens*,[1] oder es wird im Untersatz das Bedingte negiert, und dann im Schlußsatz die Bedingung — *modus tollendo tollens*.[2] Eine weitere Schlußweise: nämlich von der Position des Bedingten auf die der Bedingung, oder von der Negation der

[1] Wenn jemand sein Vaterland verrät, so ist er des Todes schuldig; Ephialtes hat sein Vaterland verraten; also war er des Todes schuldig.

[2] Wenn sich jemand des Diebstahles schuldig macht, so verliert er seine Ehre; Gajus hat seine Ehre nicht verloren; also hat er sich des Diebstahles nicht schuldig gemacht.

Bedingung auf die des Bedingten ist nur möglich, wenn es sich um die *conditio sine qua non* handelt.[1]

b) Der disjunktive Syllogismus. Sein Obersatz ist ein disjunktiver Satz. Im Untersatz wird eines der Prädikate vom Subjekte poniert und im Schlußsatz die anderen negiert — *modus ponendo tollens,*[2] oder es wird im Untersatz eines der Prädikate negiert, was zur Belassung der übrigen im Schlußsatz führt — *modus tollendo ponens.*[3] Die Wahrheit dieses Syllogismus hängt ab von der Wahrheit des Obersatzes.[4]

c) Der konjunktive Syllogismus. Sein Obersatz ist ein konjunktiver Satz. Im Untersatz wird das eine der Satzglieder poniert, was zur Negation des anderen im Schlußsatz führt — *modus ponendo tollens.*[5] Eine andere Schlußweise ist unmöglich.[6]

§ 28.

Der unmittelbare Schluß.

1. Der unmittelbare Schluß ist ein solcher, bei dem von einem Satz unmittelbar auf einen anderen

---

[1] Man kann nicht schließen: wenn jemand sich des Diebstahles schuldig macht, verliert er seine Ehre; Gajus hat sich des Diebstahles nicht schuldig gemacht; also hat er seine Ehre nicht verloren. — Auch nicht: Wenn jemand sich des Diebstahls schuldig macht, verliert er seine Ehre; Gajus hat seine Ehre verloren; also hat er sich des Diebstahles schuldig gemacht. Diebstahl ist eben nicht die conditio sine qua non des Ehrenverlustes. — Aber man kann schließen: Wenn es keine Auferstehung gibt, ist auch Christus nicht auferstanden; nun aber ist Christus auferstanden; also gibt es eine Auferstehung. Hier liegt die conditio sine qua non vor.

[2] Die Sonne steht entweder still oder sie bewegt sich; die Sonne steht still; also bewegt sie sich nicht.

[3] Die Sonne steht entweder still oder sie bewegt sich; die Sonne bewegt sich nicht; also steht sie still.

[4] Die Seele ist entweder Körper oder Bewegung des Körpers; nun aber ist sie kein Körper; also ist sie Bewegung des Körpers. Dieser Schluß ist falsch, da der Obersatz nicht vollständig ist; es ist noch ein Drittes möglich.

[5] Niemand kann Gott und dem Mammon dienen; der wahrhaft Fromme dient Gott; also nicht dem Mammon. — Oder: Der Geizige dient dem Mammon, also nicht Gott.

[6] Man kann nicht schließen: Der Verschwender dient nicht dem Mammon, also dient er Gott. — Auch nicht: Der Verschwender dient nicht Gott, also dient er dem Mammon.

geschlossen wird, darum auch Übergang von einem Satz zum anderen genannt. Er ist bei solchen Sätzen anwendbar, welche zueinander im Verhältnis der Subalternation und Opposition stehen oder verschiedene Modi der Kopula ausdrücken.

2. Man kann unmittelbar schließen:

a) auf Grund der Subalternation von der Wahrheit des a (e) auf die Wahrheit des i (o); von der Falschheit des i (o) auf die Falschheit des a (e), umgekehrt nur, wenn es sich um eine notwendige Eigenschaft handelt.

b) auf Grund der Opposition und zwar:

α) der kontradiktorischen: von der Wahrheit und Falschheit des a (e) auf die Falschheit und Wahrheit des o (i) und umgekehrt;

β) der konträren: von der Wahrheit des a (e) auf die Falschheit des e (a), aber nicht umgekehrt;

γ) der subkonträren: von der Falschheit des i (o) auf die Wahrheit des o (i), aber nicht umgekehrt.

c) auf Grund der Modalität: von der Notwendigkeit auf die Wirklichkeit, von der Wirklichkeit auf die Möglichkeit, von der Unmöglichkeit auf die Nichtwirklichkeit.

3. Eine Art unmittelbarer Schluß ist auch der sog. Substitutionsschluß. In ihm wird von einem, dem Subjekt zu- oder abgesprochenen Prädikat unmittelbar auf ein anderes Prädikat geschlossen, welches dem ersten entweder subalterniert oder entgegengesetzt ist;[1] oder es wird von einem Subjekt unmittelbar auf ein anderes, dem ersten versteckt subalterniertes oder entgegengesetztes geschlossen und auch diesem das Prädikat entweder zu- oder abgesprochen.[2]

§ 29.

Das Enthymem und die syllogistische Reihe.

1. Unter einem Enthymem — ἐνθύμημα versteht man gewöhnlich einen Syllogismus, von dessen Prämissen eine nicht ausgesprochen ist.[3] Demnach wäre das

[1] Suarez war ein großer Theolog, also auch Philosoph.

[2] Alle alten Dokumente, also auch Denkmäler, sind zu erhalten.

[3] Der Körper ist teilbar, also ist er zusammengesetzt.

Enthymem nur eine Kürzung des sprachlichen Ausdruckes; mitgedacht müßte die andere Prämisse ja doch sein. Das Enthymem ist aber doch etwas mehr. Es ist eine eigene Art des Syllogismus, welche gegeben ist, wenn man aus Wahrscheinlichem oder aus Zeichen schließt.[1] Dies ist das dem Enthymem eigene Merkmal. Weil sich dabei ein Satz leicht von selbst versteht, wird er häufig nicht ausgesprochen.

2. Werden zum Beweise eines Satzes mehrere aufeinanderfolgende und zusammenhängende Syllogismen verwendet, so entsteht eine syllogistische Reihe — *series syllogistica*. Die syllogistische Reihe ist mehrfach:

a) Der Polysyllogismus. In ihm werden mehrere Syllogismen so aneinandergereiht, daß der Schlußsatz des vorausgehenden zugleich als Prämisse des nachfolgenden steht.[2]

b) Das Epicherem. In ihm ist die eine oder andere Prämisse ein Kausalsatz. Es läßt sich in so viel einfache Syllogismen auflösen, als es Kausalsätze enthält + 1.[3]

c) Der Sorites. Werden mehrere Mittelbegriffe zum Beweise eines Satzes verwendet, von denen der eine ein Umfangsglied des anderen, dieser ein Umfangsglied des dritten usw. ist, und werden dabei alle in der Mitte liegenden Schlußsätze ausgelassen, so entsteht ein sog. Kettenschluß oder Sorites. Der Kettenschluß ruht auf dem Prinzip: einer Sache, der ein Prädikat zukommt, kommt alles zu, was mit dem Prädikate naturnotwendig gegeben ist, wobei aber der Gesichtspunkt, unter

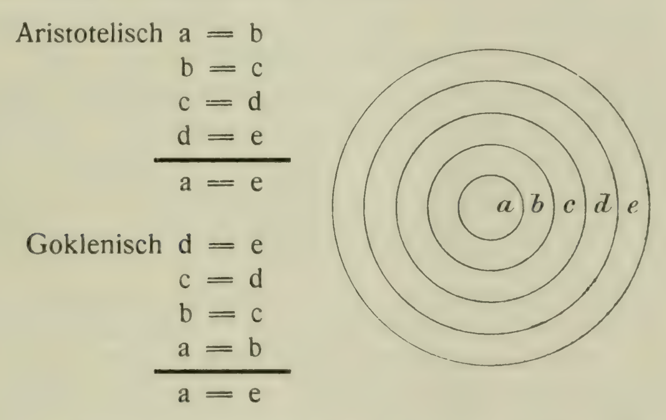
---

[1] *Ἐνθύμημά ἐστιν συλλογισμός ἐξ εἰκότων ἢ σημείων* (Aristoteles Anal. pr. II 27 p 70 a 10). Die Indizienbeweise gehören hierher. Aristoteles versteht übrigens auch das Epicherem ähnlich: *ἐπιχείρημα συλλογισμὸς διαλεκτικός*.

[2] Das Geistige ist nicht stofflich; die Menschenseele ist geistig; folglich ist sie nicht stofflich; was nicht stofflich ist, ist unzerstörbar; folglich ist die Menschenseele unzerstörbar.

[3] Ut quis parricidii sit suspectus, is scelestissimus sit oportet; est enim crimen horrendum. At Sextus Roscius Amerinus non est talis; non est audax, non luxuriosus, non avarus; non ergo est paricidii suspectus (Cicero Or. pro Roscio Amerino). Dieses Beispiel zeigt auch den Charakter des Enthymem, wie es Aristoteles versteht.

dem das Prädikat der Sache zukommt, der gleiche sein muß, unter dem dem Prädikate seine Bestimmungen zukommen. Der Sorites läßt sich in so viel Syllogismen auflösen, als er Prämissen hat weniger einen. Der Sorites läßt eine *zweifache Schlußweise* zu: das Prädikat des ersten Satzes steht als Subjekt des zweiten, das Prädikat des zweiten als Subjekt des dritten usw.; im Schlußsatz wird das Subjekt des ersten Satzes mit dem Prädikat des letzten Satzes verbunden — *aristotelische, regressive Form*;[1] oder: das Subjekt des ersten Satzes steht als Prädikat des zweiten, das Subjekt des zweiten als Prädikat des dritten usw.; im Schlußsatz wird das Subjekt des letzten Satzes mit dem Prädikat des ersten verbunden — *goklenische, progressive Form*.[2]



Die aristotelische Form heißt deshalb regressiv, weil sie vom Einzelnen aufs Allgemeine zurückgeht und das Allgemeine der Natur nach früher ist als das Einzelne. Die goklenische Form dagegen geht vom Allgemeinen, also vom Früheren aufs Einzelne, aufs Spätere, ist also wahrhaft progressiv, aber nicht so klar wie die aristotelische Form.

[1] Gott ist unendlich vollkommen; wer unendlich vollkommen, ist unendlich gerecht; wer unendlich gerecht ist, bestraft das Böse; wer das Böse bestraft, verwirft die Sünder; also verwirft Gott die Sünder.

[2] Wer das Böse bestraft, verwirft die Sünder; wer unendlich gerecht ist, bestraft das Böse; wer unendlich vollkommen ist, ist unendlich gerecht; Gott ist unendlich vollkommen; also verwirft Gott die Sünder.

d) Das Dilemma. Der Obersatz ist ein disjunktiver Satz. In den Untersätzen werden die einzelnen Disjunktionsglieder derart hypothetisch poniert oder negiert, daß jedesmal der gleiche Schluß folgt.[1] Die Disjunktion im Obersatz muß vollständig und die Konsequenz in den Untersätzen muß ausschließlich richtig sein; sonst ist das Dilemma unzulänglich oder retorsionsfähig — Krokodilschluß.[2] Das Dilemma läßt sich in so viele hypothetische Schlüsse auflösen, als der Obersatz Disjunktionsglieder hat.

II. Die Induktion.

§ 30.
Wesen der Induktion.

1. Der sprachliche Ausdruck des induktiven Schlusses heißt Induktion. Der induktive Schluß ist aber jenes Schlußverfahren, das von einzelnen beobachteten Tatsachen ausgeht und ein allgemeines Gesetz erschließt — *progressio a singularibus sufficienter enumeratis ad con-*

---

[1] Gamaliel argumentierte also nach der Erzählung der Apostelgeschichte 5, 38 f.: Lasset die Apostel gehen! Denn ist von Menschen dieses Unternehmen, so wird es zu nichte werden. Ist es aber von Gott, so werdet ihr nicht vermögen, es zu nichte zu machen. — Der in diesem Beispiel nicht eigens ausgesprochene Obersatz lautet: Das Werk der Apostel ist entweder Menschen- oder Gotteswerk. — Tertullian, Apolog. cp. 2 argumentiert gegen Trajans Verfolgungsedikt: si damnas, cur non inquiris? Si non inquiris, cur non et absolvis? In ganzer Form lautet dieses Dilemma: Das Verfolgungsedikt ist ungerecht. Denn: Entweder sind die Christen schuldig oder nicht. Sind sie schuldig, dann muß man sie aufsuchen. Sind sie unschuldig, dann darf man sie nicht verurteilen. Weder der einen noch der anderen Forderung der Gerechtigkeit kommt das Edikt nach; also . . .

[2] Der Eroberer Alexandriens, Omar, rechtfertigte seinen Befehl, die Bibliothek zu verbrennen, also: Entweder enthalten die Bücher der Bibliothek, was im Koran steht, oder nicht. Enthalten sie, was im Koran steht, sind sie entbehrlich. Enthalten sie etwas, was nicht im Koran steht, so sind sie schädlich. In jedem Falle müssen sie verbrannt werden. — Dieses Dilemma ist retorsionsfähig: Enthalten sie, was im Koran steht, sind sie unschädlich. Enthalten sie etwas, was nicht im Koran steht, so sind sie nützlich. Also sind sie unter allen Umständen zu erhalten.

clusionem universalem,[1] welche Definition auch auf den sprachlichen Ausdruck, die Induktion selbst, angewendet wird.[2]

2. Die Induktion hat mit dem Syllogismus etwas gemein. Wie dieser, stellt auch sie den Fortschritt des Gedankens vom Bekannten zum Unbekannten mittelst eines Bindegliedes, eines Mittleren, dar. Demnach besteht auch die Induktion aus drei Sätzen und drei Terminen. Auch muß der Induktion ein reduktives Prinzip zugrunde liegen, das geeignet ist, den Schluß zu ermöglichen. Aber bei näherer Betrachtung ergeben sich gerade hinsichtlich dieser drei Punkte für die Induktion bestimmte Eigenschaften, durch die sie sich vom Syllogismus wesentlich unterscheidet.

a) Die Disposition der Termini ist in der Induktion folgende: der Mittelbegriff[3] ist kein allgemeiner Begriff, der das Subjekt des Schlußsatzes einschließen würde. Er besteht vielmehr aus mehreren Begriffen, die sich zum Subjekte des Schlußsatzes so verhalten wie die Individuen zur Art oder die Arten zur Gattung.[4] Nicht der Mittelbegriff ist demnach das Ganze, sondern das Subjekt[5] des Schlußsatzes. Und nicht das Subjekt ist ein Teil, sondern die einzelnen Mittelbegriffe, die in ihrer Gesamtheit das Subjekt des Schlußsatzes ausmachen und deshalb von diesem nicht sachlich, sondern nur begrifflich verschieden sind.

b) Die Sätze sind folgendermaßen disponiert: Im Obersatz stehen Mittelbegriff und das Prädikat des Schlußsatzes. Da der Mittelbegriff mehrere Teilbegriffe dem Subjekt des Schlußsatzes gegenüber darstellt, besteht der Obersatz aus

[1] Aristoteles Top. I 12 p 105 a 13: *ἐπαγωγὴ ἡ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστον ἐπὶ τὸ καθόλου ἔφοδος.*

[2] Pendelschwingung a, Pendelschwingung b, Pendelschwingung c usw. haben gleiche Zeitdauer; Pendelschwingung a, b, c usw. gehören ein und demselben Pendel an; also haben die Schwingungen ein und desselben Pendels gleiche Zeitdauer.

[3] Pendelschwingung a, Pendelschwingung b, Pendelschwingung c usw.

[4] Aristoteles Anal. pr. II 23 p 68 b 15: *ἐπαγωγὴ μὲν οὖν ἐστὶ καὶ ὁ ἐξ ἐπαγωγῆς συλλογισμὸς τὸ διὰ τοῦ ἑτέρου θάτερον ἄκρον τῷ μέσῳ συλλογίσασθαι, οἷον εἰ τῶν Α Γ μέσον τὸ Β, διὰ τοῦ Γ δεῖξαι τὸ Α τῷ Β ὑπάρχειν. οὕτω γὰρ ποιούμεθα τὰς ἐπαγωγάς.*

[5] Die Schwingungen ein und desselben Pendels.

mehreren singulären Sätzen, die durch Erfahrung festgestellt sind.[1] Es wird von mehreren Individuen auf Grund der Beobachtung eine bestimmte Eigenschaft bejaht oder verneint. Es wird für eine Anzahl beobachteter Erscheinungen eine bestimmte Ursache oder Bedingung konstatiert oder als nicht zutreffend erkannt. Der Untersatz[2] drückt aus, daß sich die Mittelbegriffe in einen allgemeinen Begriff, der das Subjekt des Schlußsatzes ist, zusammenfassen lassen. Dadurch wird man endlich instand gesetzt, im Schlußsatz von dem Subjekt als einem allgemeinen Begriff das Prädikat auszusagen. Der Schlußsatz ist also immer ein allgemeiner Satz. Daher die Formel: a, b, c usw. = P; a + b + c usw. = S; also S = P.

c) Soll aber dieser Schluß möglich sein, so bedarf er auch eines ihn begründenden reduktiven Prinzips. Als solches wird das *dictum de uno quatenus tali* oder *negatum de uno quatenus tali* bezeichnet. Es lautet: was einer Sache zukommt, insofern sie eine gewisse Eigenschaft hat, kommt allen Dingen zu, die und insofern sie diese Eigenschaft haben; oder: was einer Sache fehlt, weil und insofern sie eine bestimmte Eigenschaft hat, fehlt auch allen Dingen, die und insofern sie diese Eigenschaft haben. In diesem Prinzip sind das Kontradiktionsprinzip und das Kausalitätsprinzip gewissermaßen vereint. Voraussetzung dieses Prinzips aber ist die Konstanz des natürlichen Wirkens, die in dem Satz ausgedrückt ist: *natura est determinata ad unum semperque eodem modo operatur, dummodo impedimentum non adsit* — die Wirksamkeit der Natur ist immer dieselbe, solange kein Hindernis eintritt.

3. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Induktion vom Syllogismus der Form nach verschieden ist.[3] Sie läßt sich auf den Syllogismus nicht zurückführen. Die Induktion bildet neben dem Syllogismus eine eigene Art der fort-

---

[1] Pendelschwingung a, Pendelschwingung b, Pendelschwingung c usw. haben die gleiche Zeitdauer.

[2] Pendelschwingung a, b, c usw. sind die Schwingungen ein und desselben Pendels.

[3] Aristoteles Anal. pr. II 23 p 68 b 32: *τρόπον τινὰ ἀντίκειται ἡ ἐπαγωγὴ τῷ συλλογισμῷ· ὁ μὲν γὰρ διὰ τοῦ μέσου τὸ ἄκρον τῷ τρίτῳ δείκνυσιν, ἡ δὲ διὰ τοῦ τρίτου τῷ μέσῳ.*

schreitenden menschlichen Erkenntnis, die ebenso wichtig ist wie die syllogistische. Ohne die Induktion hätten wir keine Möglichkeit, allgemeingültige Erkenntnisse, die analytischen Wahrheiten, manche mathematische und manche metaphysische ausgenommen, zu gewinnen. Unsere Erkenntnis geht eben in vielen Fällen nicht vom allgemeinen Begriff, sondern von Tatsachen aus, die singulär sind und durch äußere oder innere Erfahrung erkannt werden. Sollen diese nicht unverbunden bleiben, ist die Induktion notwendig. Darum ist denn auch für uns die Induktion in vielen Fällen früher und einleuchtender als der Syllogismus.[1] Auch für den Syllogismus hat die Induktion eine große Bedeutung. Da sie entsprechend ihrem Prinzip die Abhängigkeit einer Erscheinung vom Vorhandensein einer bestimmten Eigenschaft aufzeigt, weist sie auf die Bedingung oder Ursache derselben hin. Die Induktion liefert dadurch dem Syllogismus den Mittelbegriff, der immer die Ursache oder die notwendige Bedingung darstellt.[2] Und wenn sie auch die Erscheinung nicht aus der Ursache ableitet, so konstatiert sie doch die Existenz der Ursache, und das ist wertvoll und notwendig. Freilich kann sie das nicht schlechthin und nicht für alle Fälle. Wo die Erkenntnis von allgemeinen Begriffen[3] ausgehen muß, wie in der Mathematik und vielfach in der Metaphysik, ist der Syllogismus allein im Recht. Und weil die Induktion selbst ein allgemeines

---

[1] Aristoteles Top. I 12 p 105 a: *ἔστι δ' ἡ μὲν ἐπαγωγὴ πιθανώτερον καὶ σαφέστερον καὶ κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον καὶ τοῖς πολλοῖς κοινόν.*

[2] Die Pendelschwingungen a, b, c usw. können verschiedene Ausschlagwinkel haben; von diesen hängt also die Zeitdauer nicht ab. Als Schwingungen ein und desselben Pendels aber sind sie Schwingungen eines Pendels mit gleichbleibender Pendellänge. Die beobachteten Fälle legen es nahe, in der Pendellänge die Ursache oder die Bedingung für die Zeitdauer der Schwingung zu erblicken.

[3] Aristoteles spricht auch bei Bildung der ersten allgemeinsten Begriffe von einer Induktion. Mit Recht! Es knüpft sich die Bildung auch des allgemeinen Seinsbegriffes eben an eine Einzelbeobachtung. Er nennt aber diese Induktion eine unmittelbare, die sich durch keinen Mittelbegriff vollzieht wie die oben behandelte, die nach Art des Beweises durch einen Mittelbegriff zustande kommt. Der allgemeine Begriff entsteht durch Abstraktion aus dem Einzelnen, nicht durch Zusammenfassung des Einzelnen.

Prinzip voraussetzt, wie oben gezeigt worden, das nur syllogistisch untersucht werden kann, setzt die Induktion schlechthin den Syllogismus voraus. Der Syllogismus ist an und für sich das Frühere, und da er aus der Ursache beweist, auch das Vollkommenere.[1] Dieses gegenseitige Verhältnis von Syllogismus und Induktion hat Bako v. Verulam, so sehr er sich seiner Verdienste um die Induktion rühmte, nicht zu würdigen verstanden, weshalb auch seine Theorie von der Induktion, die er im *Novum organum* entwickelt, nicht richtig und in der Praxis nicht brauchbar ist. Faktisch haben sich die großen Naturforscher jener Auffassung der Induktion bedient, die von Aristoteles grundgelegt und im Mittelalter eingehend entwickelt worden ist.

§ 31.
Arten der Induktion.

1. Die Induktion ist entweder eine vollständige oder unvollständige; die unvollständige entweder eine vollkommene oder unvollkommene.

2. Die vollständige Induktion — *inductio completa* liegt vor, wenn im Obersatz alle Einzelfälle aufgezählt sind; sie heißt auch *inductio in propria forma.*[2] Werden aber nicht alle wirklichen Einzelfälle aufgezählt und die übrigen nicht beobachteten mit einem: *et sic de ceteris* eingeschlossen, so ist die Induktion unvollständig — *inductio incompleta;* da diese Form der Induktion die Regel ist, heißt sie auch *inductio sub clausula communi.*

---

[1] Aristoteles Top. I 12 p 105 a: *ὁ δὲ συλλογισμὸς βιαστικώτερον καὶ πρὸς τοὺς ἀντιλογικοὺς ἐνεργέστερον.* — Aristoteles Anal. pr. II 23 p 68 b 34: *φύσει μὲν οὖν πρότερος καὶ γνωριμώτερος ὁ διὰ τοῦ μέσου συλλογισμός, ἡμῖν δ' ἐναργέστερος ὁ διὰ τῆς ἐπαγωγῆς.*

[2] Streng genommen hat eine Induktion deshalb, weil sie vollständig ist, noch keinen wirklichen wissenschaftlichen Wert. Denn wenn z. B. an den fünf Sinnen gleiche Eigenschaften beobachtet wurden, so kann man ja immerhin das zusammenfassende Urteil: alle fünf Sinne haben diese bestimmte Eigenschaft, bilden. Aber dieses Urteil gilt eben nur für die gemachte Beobachtung. Ob auch für später, das bleibt dahingestellt. Die Zahl ist keine Ursache, ebensowenig als die Zeit.

3. Die unvollständige Induktion kann dann wieder vollkommen oder unvollkommen sein. Unvollkommen ist die Induktion so lange, als die beobachteten Einzelfälle nicht hinreichen, zu einem Schluß auf die Allgemeinheit zu berechtigen. Das ist aber dann der Fall, wenn aus den gemachten Beobachtungen nicht mit Sicherheit hervorgeht, daß das Prinzip der Induktion zutrifft. Die unvollkommene Induktion erzeugt nur Vermutung und Wahrscheinlichkeit und heißt auch dialektische Induktion. Läßt aber die Beobachtung der Einzelfälle erkennen, daß das Prinzip der Induktion zutrifft, d. h. daß eine Eigenschaft deshalb einem Dinge zukommt, weil dieses eine andere Eigenschaft hat, oder daß eine Erscheinung deshalb eintritt, weil eine andere Erscheinung gegeben ist, so kann der Schluß auf die Allgemeinheit, also mit Einschluß der nichtbeobachteten Fälle, mit Gewißheit gezogen werden und die Induktion ist vollkommen. Sie heißt *inductio demonstrativa.*

§ 32.

Regeln der Induktion.

1. Zur vollkommenen Induktion ist notwendig, daß möglichst viel Einzelfälle möglichst genau beobachtet werden. Jedoch kommt es dabei weniger auf die Zahl an, als vielmehr darauf, daß die Abhängigkeit einer Eigenschaft oder Erscheinung von einer anderen nach dem Prinzip der Induktion sich herausstellt. Um dies zu erreichen, können nicht bloß die Einzelfälle beobachtet werden, wie sie in der Natur vorkommen, sondern es können solche auch künstlich hervorgerufen werden — Experimente. Auch die Beobachtung von Fällen, in denen eine Erscheinung nicht eintritt, sog. Instanzen, kann zur Lösung eines Problems sehr förderlich sein.

2. Schon frühzeitig hat man für die Anstellung der der Induktion dienenden Beobachtung Regeln aufgestellt, die in dem Satze enthalten sind: *ea est habenda causa phaenomeni cuiuslibet quae ubi adest phaenomenum adest, ubi abest phaenomenum abest, ubi crescit phaenomenum crescit, ubi decrescit phaenomenum decrescit.* Was hier ausgedrückt ist, hat Stuart Mill als folgende vier Regeln ausgesprochen:

a) die Erscheinung dauert gleichmäßig an, während alle Umstände mit Ausnahme eines einzigen wechseln — Methode der Übereinstimmung;[1]

b) die Erscheinung bleibt aus, während alle Umstände bleiben, mit Ausnahme eines einzigen — Methode der Verschiedenheit;[2]

c) die Erscheinung oder Eigenschaft wächst (nimmt ab), während alle Umstände gleich bleiben, mit Ausnahme eines Umstandes, welcher wächst (abnimmt) — Methode der begleitenden Veränderungen. Dieser Umstand ist Ursache oder doch Bedingung der Erscheinung;[3]

d) die Erscheinung läßt sich zum Teil aus schon bekannten Umständen oder Ursachen erklären, zum Teil aber nicht; für diesen Rest muß eine neue Ursache vorhanden sein — Methode der Reste.[4]

Drittes Kapitel.

Lehre vom Beweise und von der Wissenschaft.

§ 33.

Gegenstand der Untersuchung.

1. Bisher wurde die Schlußfolgerung und ihr sprachlicher Ausdruck, der Syllogismus und die Induktion, fast ausschließlich nach ihrem Aufbau, nach ihrer Form, untersucht. Das Verhältnis des Mittelbegriffes zu den beiden Extremen kann aber nicht bloß formell, sondern auch sachlich bedingt sein oder

[1] Auf diese Weise wurde von Galilei die Abhängigkeit der Dauer der Pendelschwingungen von der Pendellänge entdeckt.

[2] Auf diese Weise läßt sich zeigen, daß das leibliche Leben vom Sauerstoffgehalt der Luft abhängt. Mit Verminderung des Sauerstoffes Gefährdung des Lebens.

[3] Die Verdünnung der Luft z. B. schwächt den Schall; also ist der Schall von der Luft abhängig, die Luft der Träger des Schalles.

[4] Diese Methode führte zur Entdeckung des Neptun, da die Aberrationen der Monde des Uranus durch die schon bekannten Planeten restlos nicht erklärt werden konnten.

inhaltlich. Das Schlußfolgern unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, ergeben sich gleichfalls verschiedene Arten derselben.

2. Drückt der Mittelbegriff den sachlichen Grund aus, durch den Subjekt und Prädikat des Schlußsatzes notwendig verbunden oder getrennt werden, so kommt einer solchen Schlußfolgerung der Wert eines Beweises im strengen Sinne zu — *argumentatio, demonstratio, ἀπόδειξις.* Der Schlußsatz ist Wissenschaft. Es kann aber das Verhältnis der Extreme des Schlußsatzes auch mittelst eines dialektischen Beweisgrundes dem Verständnis nahe gelegt werden; das ist nicht Beweisführung im strengen Sinne, wird aber doch dialektische Beweisführung, Wahrscheinlichkeitsbeweis genannt. Ihr Ergebnis ist die Meinung. Endlich kann ein Verhältnis zwischen Mittelbegriff und den beiden Extremen zwar dem Scheine nach vorliegen, in Wirklichkeit aber nicht — Scheinbeweis, sophistische Beweisführung. Es ist deshalb von der demonstrativen Beweisführung zu handeln, von der dialektischen, sophistischen und im Anschluß daran von der Wissenschaft.

I. Die demonstrative Beweisführung.

§ 34.

Der Mittelbegriff in der demonstrativen Beweisführung.

1. Beweisen — *demonstrare, ἀποδείκνυμι* heißt im strengen Sinne des Wortes den Grund angeben, warum ein Prädikat von einem Subjekte notwendigerweise bejaht oder verneint werden muß. Diese Forderung stellt der menschliche Wissensdrang an den Beweis. Die Kenntnis der Tatsache ohne Kenntnis des Grundes genügt nicht. Sie erregt den Affekt der Verwunderung, der erst dann weicht, wenn die Tatsache aus ihrem Grunde erklärt ist.[1] Dieser subjektive Drang nach Erkenntnis des Grundes findet in den tatsächlichen Verhältnissen seine Stütze und Berechtigung. Alles, was irgendwie geworden, hat seinen Grund und seine Ursache. Soll die Erkenntnis diesem

[1] Aristoteles Metaph. I 3 p 982 b 12: *διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν.*

tatsächlichem Verhältnis vollkommen entsprechen, muß sie auch dem Grunde oder der Ursache entsprechen.

2. Der Mittelbegriff ist es, der die Verbindung oder Trennung der Extreme im Schlußsatz vermittelt. Ihm kommt es daher zu, die Ursache oder den Grund hierfür anzugeben. Die Metaphysik zeigt, daß es vier verschiedene Ursachen gibt: *causa efficiens* — Wirkursache,[1] *causa finalis* — Zweckursache,[2] *causa materialis* — stoffliche Ursache,[3] *causa formalis* — die den Stoff zum bestimmten Sein gestaltende Form.[4] Die letzten zwei Ursachen werden innere Ursachen — *causae intrinsecae* genannt, weil sie innere Bestandteile des Ganzen bilden; die ersten zwei heißen äußere Ursachen — *causae extrinsecae.* Da alle diese Ursachen im wahren und eigentlichen Sinne Ursachen sind, so können sie alle als Mittelbegriff stehen. Sollen sie aber ihrer Aufgabe als Mittelbegriff eines Beweises im strengen Sinne vollkommen gerecht werden, so müssen sie zur Verbindung oder Trennung von Subjekt und Prädikat durch ihr inneres Wesen, nicht durch begleitende Zufälligkeiten führen; sie müssen sein *causa per se,* nicht *per accidens.*[5] Sie müssen unmittelbar den Schlußsatz begründen, nicht durch Vermittlung eines weiteren; sie müssen sein *causa immediata et proxima,* nicht *remota.*[6] Und endlich muß die im Mittelbegriff angegebene Ursache die durch die Wirkung bestimmte Eigenart an sich tragen, die Ursache gerade dieser Art von Wirkungen und nicht auch anderer sein; sie sei *causa propria,* nicht *causa communis.*[7] Nur so wird eine Sache aus den ihr eigenen Prinzipien und zwar mit Notwendigkeit und daher vollkommen erkannt.

---

[1] Der Bildhauer ist Wirkursache für die Statue.

[2] Ästhetischer Genuß — Verdienst — Ruhm — die Statue selbst.

[3] Marmor.

[4] Gestalt, die aus dem Marmor gemeißelt wird.

[5] Es soll bewiesen werden, daß jemand gerecht ist. Der Hinweis auf seinen Verkehr mit Gerechten wäre nicht wissenschaftlich, weil nicht causa per se, sondern per accidens.

[6] Würde die Gerechtigkeit eines Mannes daraus bewiesen, daß ihm eine Erziehung zur Gerechtigkeit zuteil geworden, so würde das nicht genügen.

[7] Die causa communis für die Gerechtigkeit wäre z. B. die Tugendhaftigkeit überhaupt.

3. Daraus ergibt sich nun auch die Definition der demonstrativen Beweisführung. Sie ist ein Syllogismus, der durch Angabe einer unmittelbar mit der Natur des Subjektes oder des Prädikates gegebenen Ursache die Wahrheit des Schlußsatzes mit Notwendigkeit dartut — *est syllogismus necessitatem inducens, in quo non est possibile veritatis esse defectum.* Die Prämissen sind notwendige und evidente Wahrheiten, aus denen sich der Schlußsatz notwendig ergibt. Daher auch die Definition: Die demonstrative Beweisführung ist jene, in welcher der Schlußsatz aus sicheren und evidenten Prämissen abgeleitet wird.[1]

§ 35.

Die Voraussetzungen der demonstrativen Beweisführung.

1. Aus dem Wesen der demonstrativen Beweisführung wie jeder anderen ergibt sich, daß sie ihre Voraussetzungen hat, an die sie anknüpfen und auf denen sie sich aufbauen kann.[2] Es werden zweierlei Voraussetzungen unterschieden, die aber eigentlich in eins zusammenfallen. Man nennt sie *praecognita* und *praenotiones;* unter den letzteren versteht man nichts anderes als das, was man über die ersteren wissen muß.

2. Die *praecognita* sind das Subjekt und das Prädikat des Schlußsatzes, desgleichen die Prinzipien, von denen die Beweisführung ausgehen muß und die wieder solche sind, die für alle Gebiete des menschlichen Wissens gelten — *principia communia* und die nur für das Objekt von Bedeutung sind, das der Untersuchung unterworfen ist — *principia propria.* Natürlich muß man von den Prinzipien wissen, wie sie lauten und ob sie wahr sind; man muß sie verstehen. Desgleichen

[1] Aristoteles Top. I 1 p 100 a 27: *ἀπόδειξις μὲν οὖν ἐστίν, ὅταν ἐξ ἀληθῶν καὶ πρώτων ὁ συλλογισμὸς ᾖ ἢ ἐκ τοιούτων, ἃ διὰ τίνων πρώτων καὶ ἀληθῶν τῆς περὶ αὐτὰ γνώσεως τὴν ἀρχὴν εἴληφεν.*

[2] Aristoteles Met. IV (*Γ*) 4 p 1006 a 8: *ὅλως μὲν ἁπάντων ἀδύνατον ἀπόδειξιν εἶναι· εἰς ἄπειρον γὰρ ἂν βαδίζει, ὥστε μηδ' οὕτως εἶναι ἀπόδειξιν.*

ist vor jeder Beweisführung notwendig zu wissen, um was es sich bei der Beweisführung handelt, was also das Subjekt bedeutet, dem ein Prädikat zu- oder abgesprochen werden soll, wenigstens im allgemeinen — darum: *primum in scientiis est definitio subiecti;* ferner, ob das Subjekt existiert oder doch existieren kann. Auch in betreff des Prädikates muß man wissen, was es bedeutet, nicht aber natürlich, ob es dem Subjekte zukommt oder nicht. Das ist nicht Voraussetzung, sondern Schluß und Ziel der Beweisführung.

3. Die allgemeinen Prinzipien — *principia communia* werden auch Denkgesetze genannt. Sie sind durch sich selbst gewiß und gehen jeder Beweisführung voraus. Weil durch sich selbst gewiß, also nicht gewiß durch ein anderes, etwa durch einen Mittelbegriff, bedürfen sie keines Beweises.[1] Denkgesetze heißen sie, weil sich das Denken nach ihnen richten muß, will es die Wahrheit finden. Sie führen aber deshalb das Denken zur Wahrheit, weil sie selbst wahr sind und in der objektiven Wirklichkeit ihren Grund haben. Sie drücken nicht bloß subjektive Normen des Denkens aus, sondern in erster Linie objektive Verhältnisse; sie sind auch und zwar zuerst Sachgesetze; daher handelt von ihnen auch die Metaphysik. Als solche Denkgesetze gelten:

a) Das Gesetz des Widerspruches — *principium contradictionis.* Es lautet in seiner logischen Fassung: was von einem Subjekte bejaht wird, kann zur selben Zeit und in derselben Hinsicht nicht verneint werden oder: ein Urteil, das wahr ist, kann zur selben Zeit und in derselben Hinsicht nicht auch falsch sein. Metaphysisch ausgedrückt heißt es: Was einer Sache zukommt, kann ihr zur selben Zeit und in derselben Hinsicht nicht auch fehlen oder: Sein ist nicht gleich Nichtsein.[2] Das Kontradiktionsprinzip ist das erste aller

---

[1] Aristoteles Top. I, 1 p 100 a 30: *ἔστι δὲ ἀληθῆ μὲν καὶ πρῶτα τὰ μὴ δι᾽ ἑτέρων, ἀλλὰ δι᾽ αὑτῶν ἔχοντα τὴν πίστιν· οὐ δεῖ γὰρ ἐν ταῖς ἐπιστημονικαῖς ἀρχαῖς ἐπιζητεῖσθαι τὸ διὰ τί, ἀλλ᾽ ἑκάστην τῶν ἀρχῶν αὐτὴν καθ᾽ ἑαυτὴν εἶναι πιστήν.* — Anal. post. I, 2 p 72 a 7: *ἀρχὴ δ᾽ ἐστὶν ἀποδείξεως πρότασις ἄμεσος, ἄμεσος δὲ ἧς μή ἐστιν ἄλλη προτέρα.*

[2] Aristoteles Met. l. IV c. 3 p 1005 b 19: *τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό.*

Prinzipien. Es wird zwar von vielen Logikern das Identitätsprinzip als erstes bezeichnet. Das Identitätsprinzip aber, nach welchem jede Sache mit sich selbst gleich oder identisch ist, kann nur gelten, wenn das Gesetz des Widerspruches gilt.

b) Das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten oder Mittleren — *principium exclusi medii.* Es heißt in logischer Fassung: ein Prädikat muß von einem Subjekte entweder bejaht oder verneint werden,[1] oder: ein Urteil muß entweder wahr oder falsch sein. Die metaphysische Fassung lautet: Es kommt etwas einer Sache entweder zu oder nicht, oder: etwas existiert entweder oder nicht. Ein Mittleres zwischen Sein und Nichtsein gibt es nicht.

c) Andere Denkgesetze, die außer diesen beiden angeführt zu werden pflegen, sind nicht mehr erste Wahrheiten in dem Sinne und so ausnahmslos wie diese. Vielmehr setzen sie diese beiden voraus. Hierher gehört das *dictum de omni et de nullo,* das dem Syllogismus zugrunde liegt; das sog. Identitätsgesetz, welches lautet: zwei Dinge, die mit einem Dritten übereinkommen, kommen in der Hinsicht, in der sie mit dem Dritten übereinkommen, auch unter sich überein; das Kausalitätsgesetz, welches verschieden ausgedrückt wird: Keine Wirkung ohne Ursache — was entsteht, hat eine Ursache — was irgendwie verändert wird, wird durch ein Anderes verändert. Keines von diesen hat auch mehr die ganz allgemeine Bedeutung wie das Prinzip des Widerspruches und des ausgeschlossenen Dritten. Das Gleiche gilt vom sogenannten Prinzip des hinreichenden Grundes — *principium rationis sufficientis,* das Leibniz so sehr betont: Alles muß einen hinreichenden Grund haben — *nihil sine ratione sufficiente.* Auf die reale Ordnung angewendet, fällt es mit dem Kausalitätsgesetz zusammen; logisch betrachtet sagt es aus, daß Wahrheiten, die nicht unmittelbar evident sind, auf das durch sich selbst gewisse Prinzip des Widerspruches zurückgeführt werden müssen. In beiden Fällen mangelt ihm allgemeine Bedeutung. Eine andere Deutung aber, etwa in dem Sinne, daß, was ist,

[1] Aristoteles Met. IX c. 4 p 1055 b 1: *ἀντιφάσεως μὲν οὐδέν ἐστι μεταξύ.*

einen Grund seines Seins hat, entweder in sich oder außer sich, führt zum falschen Begriff einer *causa sui.*

d) Das Prinzip des Widerspruches und des ausgeschlossenen Mittleren heißen reduktive Prinzipien, da alle übrigen Wahrheiten auf sie als auf ihr Fundament sich zurückführen.[1]

§ 36.

Die Arten der demonstrativen Beweisführung.

1. Die demonstrative Beweisführung ist

a) entweder eine direkte oder indirekte. Durch die indirekte Beweisführung wird eine Thesis dadurch als wahr dargetan, daß gezeigt wird, ihr kontradiktorisches Gegenteil könne nicht wahr sein, da sich aus demselben unmögliche Folgerungen ergeben.[2] Widersprechen diese Folgerungen den Denkgesetzen, so gestaltet sich die indirekte Beweisführung zur *deductio ad absurdum;* wenn den bereits gemachten Zugeständnissen, zur *demonstratio ex concessis*[3] oder *ad hominem* oder *ad oculos.* Bei der direkten Beweisführung wird die zu beweisende Wahrheit selbst als Schlußsatz aus den Prämissen abgeleitet.

b) entweder *demonstratio quia* oder *propter quid.* In der ersten wird von der Folge auf den Grund, von der Wirkung auf die Ursache geschlossen;[4] in der zweiten wird dagegen vom Grunde die Folge, von der Ursache die Wirkung, vom Wesen die Eigenschaft abgeleitet.[5]

---

[1] Aristoteles Met. IV (*Γ*) c. 3 p. 1005 b 32: *διὸ πάντες οἱ ἀποδεικνύντες εἰς ταύτην ἀνάγουσιν ἐσχάτην δόξαν· φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωμάτων αὕτη πάντων.*

[2] Wenn es keine Freiheit des Menschen gibt, dann gibt es für den Menschen auch keine Verantwortung.

[3] So bewies der Heiland den Pharisäern die Gottheit des Messias: „Was dünkt euch von Christus? Wessen Sohn ist er?" — Sie sagten zu ihm: „Davids." — Er sprach zu ihnen: „Wie nun nennt David im Geiste ihn Herrn, indem er spricht: ‚Es sprach der Herr zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis ich lege deine Feinde zum Schemel deiner Füße!' — Wenn nun David ihn Herrn nennt, wie ist er sein Sohn?" — Und niemand konnte ihm erwidern. cfr. § 26, 2 b.

[4] Der Mensch ist für seine Handlungen verantwortlich, also frei. — So sind unsere Gottesbeweise alle eine demonstratio quia.

[5] Der Mensch ist frei, also für seine Handlungen verantwortlich.

2. Von diesen Arten der demonstrativen Beweisführung ist die *demonstratio propter quid* die vollkommenste. Erst in ihr wird etwas aus seiner Ursache erkannt. Ihr Resultat ist daher Wissenschaft im vollem Sinne des Wortes.

II. Die dialektische Beweisführung.

§ 37.

Der Mittelbegriff der dialektischen Beweisführung.

1. Die dialektische Beweisführung unterscheidet sich von der demonstrativen vor allem dadurch, daß ihrem Schlußsatz nicht Gewißheit, sondern nur Wahrscheinlichkeit eignet. Sie heißt deshalb auch und besser Wahrscheinlichkeitsschluß. Der nächste Grund für die bloße Wahrscheinlichkeit des Schlußsatzes liegt in den Prämissen, von denen wenigstens eine nur wahrscheinlich ist. Der tiefere Grund liegt aber in dem verwendeten Mittelbegriff. Was im Wahrscheinlichkeitsschluß als Mittelbegriff steht, bezeichnet nicht wie der Mittelbegriff der demonstrativen Beweisführung den Grund oder die Ursache der Wahrheit des Schlußsatzes, sondern gibt nur ein Zeichen an, aus dessen Vorhandensein sich die Vermutung des wahren Sachverhaltes ergibt. Ein solcher Mittelbegriff bewirkt mehr den Schein der Wahrheit, als die Wahrheit selbst, wenn diese auch wirklich vorhanden ist. Als solche Zeichen können dienen äußere Merkmale [1] oder innere nicht notwendige,[2] oder endlich auch solche, die sich eng mit der Ursache berühren und mit ihr vertauscht werden können.[3]

2. Wenn die dialektische Beweisführung oder der Wahrscheinlichkeitsschluß auch keine Gewißheit erzeugt, so ist sie

[1] Die Gesichtsfarbe ist ein äußeres Zeichen der Gesundheit; es kann von ihr auf diese geschlossen werden.

[2] Es mag eine Tugend ein inneres Zeichen dafür sein, daß jemand auch andere Tugenden besitzt oder ein bestimmtes Vergehen nicht begangen hat.

[3] Vom Feigenbaum lernt dies Gleichnis: Wenn sein Zweig schon zart wird und die Blätter hervorgewachsen sind, so wisset ihr, daß der Sommer nahe ist (Matth. 24, 34).

doch für die Wissenschaft von großem Werte. Dem Menschen ist es nicht gegeben, sofort zur vollkommenen Erkenntnis der Dinge und ihres Wesens zu gelangen. Vielmehr muß er von der unvollkommenen Erkenntnis zur vollkommenen fortschreiten. In vielen Fällen hat sich der Mensch lange mit der Andeutung der Wahrheit zu begnügen, bis es gelingt, die Wahrheit selbst zu fassen. Dies wird immer der Fall sein, wo die reine Sinneserfahrung den Ausgang der Erkenntnis bildet oder ganz allgemeine Gesichtspunkte, die auf die eigentlichen Ursachen mehr hindeuten als sie angeben. Der Wahrscheinlichkeitsschluß erscheint als Vorstufe der Wissenschaft. Auch für die Rhetorik[1] kann der Wahrscheinlichkeitsschluß sehr nützlich sein. Die Rhetorik hat zum Ziel, den Willen zu bewegen. Dazu trägt oft schon das bloße Zeichen der Wahrheit mächtig bei, nicht bloß die Wahrheit selbst.

3. Über die Auffindung der dialektischen Beweisgründe gibt die sog. Topik Aufschluß, das ist die Lehre von den Quellen — *τόποι, loci dialectici,* aus denen die Mittelbegriffe gewonnen werden können. Als solche werden mannigfache genannt; die wichtigsten sind den Prädikabilien entnommen. Es sind ganz allgemeine Sätze, *maxima,* Maximen genannt, welche angeben, woran man erkennen kann, daß eine Eigenschaft einem Subjekte zukommen dürfte oder nicht. Diese allgemeinen Sätze sind entweder der Natur des Akzidens, oder der logischen Eigentümlichkeit, oder dem Genus oder der Definition, Art entnommen, weshalb diese *differentiae maximae* genannt werden; denn nach ihnen unterscheiden sich ja diese allgemeinen Maximen. Diese allgemeinen Maximen bilden natürlich nicht einen Bestandteil, sondern die Voraussetzung, Grundlage des Wahrscheinlichkeitsbeweises.

---

[1] Aristoteles spricht von einer *ἀπόδειξις ῥητορική*, von einer rhetorischen Beweisführung und bezeichnet als solche das Enthymem, das *ἐξ εἰκότων καὶ σημείων*, aus Wahrscheinlichem und aus Zeichen schließt, während er den dialektischen Beweis als *συλλογισμὸς ὁ ἐξ ἐνδόξων συλλογιζόμενος* bezeichnet. Unter *ἔνδοξα* verstand er zwar auch Wahrscheinlichkeitsgründe, aber solche, die tiefer liegen und den Männern der Wissenschaft als beachtenswert erscheinen.

4. Die wichtigsten *loci dialectici* oder Wahrscheinlichkeitsmaximen sind:

a) *loci accidentis,* d. h. allgemeine Grundsätze, die in Verwendung kommen können, wenn es sich darum handelt, ob eine accidentelle Eigenschaft einem Subjekte zukommt oder nicht zukommt: Konträr entgegengesetzte Dinge haben konträr entgegengesetzte Attribute.[1] — Ein und demselben Subjekte können nicht konträre Attribute eignen.[2] Ein und dasselbe Attribut kann nicht konträren Subjekten zukommen.[3] — Der Zweck ist wertvoller als die Mittel.[4] — Je näher ein Mittel dem Zwecke steht, desto wertvoller ist es.[5]

b) *loci a proprio,* d. h. Grundsätze, die erkennen lassen, ob eine Eigenschaft einem Subjekte als logische Eigentümlichkeit zukommt: Was einem Subjekte nicht immer zukommt, ist nicht dessen logische Eigentümlichkeit.[6] — Was seinem Subjekte nicht gleichzeitig ist, sondern entweder früher oder später sein kann, ist nicht dessen logische Eigentümlichkeit.[7] — Wenn ein Attribut die logische Eigentümlichkeit einer Sache ist, so ist das konträre Attribut die logische Eigentümlichkeit der jener Sache konträr entgegengesetzten Sache.[8]

c) *loci a genere,* d. h. Grundsätze, an denen erkennbar ist, ob ein Begriff das Genus eines Subjektes bezeichnet: Was einer Art oder einem Individuum nicht zukommt, kann nicht deren Gattungsbegriff sein.[9] — Es kann etwas nicht die Gattung

[1] Der Ungerechte ist zu tadeln; denn der Gerechte verdient Lob.

[2] Der Gerechte ist nicht zu tadeln; denn er verdient Lob.

[3] Einem schwatzhaften Menschen kann man nicht vertrauen; denn nur einem verschwiegenen ist Vertrauen zu schenken.

[4] Die Güter der Seele sind besser als die des Leibes; denn der Leib ist Organ der Seele.

[5] Die Jungfräulichkeit steht höher als der Ehestand; denn sie macht Christo ähnlicher.

[6] Die weiße Hautfarbe ist keine Proprietät des Menschen; denn sie kommt nicht allen Menschen zu.

[7] Der wirkliche Denkakt ist nicht logische Eigentümlichkeit, Proprietät des Menschen; denn der Mensch ist schon vor der Entwicklung des Denkens da.

[8] Es ist dem Übel eigen, verabscheut zu werden; denn dem Guten ist es eigen, erstrebt zu werden.

[9] Das Gute kann nicht der Gattungsbegriff sein, unter den die Lust fällt, wie Epikur meinte; denn es gibt auch eine Lust, die böse ist.

von Dingen sein, mit denen es nicht in gleicher Kategorie oder oberster Gattung ist.[1]

d) *loci a specie (definitione),* d. h. Grundsätze, aus denen man abnehmen kann, ob etwas die Definition einer Sache ist oder nicht: Jede Definition, in der die Gattung nicht angegeben, ist falsch.[2] — Jede Definition, in der das *genus proximum* fehlt, ist unzureichend.[3] — Ein unterscheidendes Merkmal, das keinen konträren Gegensatz zuläßt, ist keine spezifische Differenz.[4]

5. Mit Recht heißt eine Schlußfolgerung, die sich auf solche Grundsätze oder Maximen stützt, dialektisch. Sie kommt vor allem bei allseitiger Besprechung wissenschaftlicher Probleme in Verwendung, wobei diese nach allen möglichen Richtungen erwogen werden. Auch sind die die Wahrheit andeutenden Zeichen, weil der Aussageweise der Begriffe entnommen, logischer oder dialektischer Art. Gleichwohl sind sie nicht ohne allen sachlichen Wert, denn die Aussageweise der Begriffe hat ihr Fundament in den Dingen. Zugleich ersieht man aus diesen Grundsätzen den allgemeinen Charakter solcher Erwägungen und Begründungen; diese Maximen sind für alle Prädikate verwertbar, die unter die betreffenden *differentiae maximae* fallen. Dadurch unterscheidet sich die dialektische Beweisführung wesentlich von der demonstrativen, die sich nur auf die *causa propria* stützt.

§ 38.
Die Analogie und Hypothese.

1. Zum Wahrscheinlichkeitsschluß gehören der Analogiebeweis und die Hypothese.

---

[1] Körper kann nicht Gattungsbegriff für die Farbe sein; denn der Körper ist eine Substanz, die Farbe eine Qualität. — Denken kann nicht Gattungsbegriff für die Seele sein; denn die Seele ist Substanz, das Denken ein Tun.

[2] Die Definition des physischen Körpers als dreifache Ausdehnung ist falsch; denn es fehlt der Gattungsbegriff.

[3] Den Menschen als ein Wesen zu definieren, das denken kann, ist unzureichend; denn Wesen ist nicht genus proximum.

[4] Die Ausdehnung ist nicht die spezifische Differenz des Körpers; sie hat keinen konträren Gegensatz.

2. Der Analogiebeweis besteht darin, daß von einer Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit zweier Dinge auf eine andere Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit derselben geschlossen wird. Der Schluß geschieht nach der Formel: MP, MA, SA : SP, und zwar entweder *a pari*[1] oder *a contrario*[2] oder *a fortiori (a minori ad maius,*[3] *a maiori ad minus*[4]*)*. Das ihm zugrunde liegende Prinzip heißt: *similia similibus, dissimilia dissimilibus conveniunt.* Es ist klar, daß im Schlußsatz nur insoweit eine Ähnlichkeit behauptet werden darf, als die Prämissen rechtfertigen.[5] Unter Umständen kann der Analogieschluß auch Gewißheit erzeugen, nämlich dann, wenn die eine Eigenschaft, in der die Dinge übereinkommen, die notwendige Ursache der in Frage stehenden Eigenschaft ist.[6]

3. Die Hypothese besteht darin, daß zur Erklärung einer Erscheinung, deren Ursache unbekannt ist, eine Ursache problematisch angenommen wird, weil sich aus ihr die fragliche Erscheinung leicht erklären läßt. Die Hypothese ist demnach eine Art des hypothetischen Schlusses, bei der von der Position des Bedingten auf die der Bedingung geschlossen wird. An und für sich ist dieser Schluß nur gestattet, wenn es sich um die *conditio sine qua non,* um eine notwendige Bedingung handelt. Dann eignet ihm aber auch Gewißheit. Gleichwohl kann aber dieser Rückschluß von der Position des Bedingten auf die der Bedingung als logisch zulässig erklärt werden, auch wenn es sich nicht um die notwendige Bedingung handelt. Freilich geht er über die bloße Wahrscheinlichkeit nicht hinaus. Diese eignet ihm aber gewiß, weil in den zu

[1] Die Erde ist mit Atmosphäre umgeben; der Mars auch. Die Erde ist bewohnt, also der Mars auch.

[2] Die Tugend ist lobenswert, das Laster also zu verabscheuen.

[3] Reichtum ist zu schätzen, umsomehr die Wissenschaft.

[4] Nicht einmal Engel können schaffen, geschweige denn Menschen.

[5] Der Darwinismus bedient sich des Analogieschlusses, wenn vom Zustande der Domestikation auf den der Natur geschlossen wird. Er überschreitet aber die Grenzen der Analogie, wenn von im Zustande der Domestikation erzielten nebensächlichen Abänderungen auf Änderung der Art geschlossen wird.

[6] Die Europäer sind bildungsfähig; sie sind ja mit Vernunft begabt. Der Neger ist auch mit Vernunft begabt; also ist auch der Neger bildungsfähig.

erklärenden vorliegenden Tatsachen eine positive Grundlage für ihn gegeben ist.[1] Freilich muß die Annahme an sich möglich sein. Das ist sie, wenn folgende Bedingungen erfüllt sind. Soll die Hypothese einen wissenschaftlichen Wert haben, so darf sie keinen inneren Widerspruch einschließen und anderen schon erwiesenen, also sicheren Wahrheiten nicht widersprechen. Auch soll sie die Tatsachen leicht und ungezwungen erklären und für sich der Stütze durch weitere Hypothesen, sog. Hilfshypothesen[2] nicht bedürfen. Erklärt eine Hypothese eine Erscheinung exklusiv, so wird sie zur Thesis.

III. Die sophistische Beweisführung.

§ 39.

Begriff der sophistischen Beweisführung.

Die sophistische Beweisführung, Sophisma, Trugschluß, ist eine Beweisführung, die unter der formalen Richtigkeit eine falsche Gedankenfolge verbirgt.[3] Sie erweckt den Schein der Wahrheit, führt aber die Wirklichkeit zum Irrtum. Liegt der Fehler in der Form des Syllogismus, so spricht man nicht von Trugschluß, sondern von Fehlschluß — Paralogisma.

---

[1] Die Hypothese ist für die Wissenschaft von großer Bedeutung. Sie ist für den Fortschritt der Wissenschaft unentbehrlich. Ihr Wert ist durch die Geschichte der Naturwissenschaften offenkundig dargetan. Die Naturwissenschaften sind auch ihr vorzüglichstes Gebiet. Von diesem Gebiete nehmen die Hypothesen daher auch, sollen sie wissenschaftlichen Wert haben, die Eigenart an, daß sie nur zulässig sind, wenn sie eine sinnlich wahrnehmbare Tatsache zum Ausgangspunkte haben und selbst wieder eine Tatsache problematisch nahelegen, die sich durch die Mittel naturwissenschaftlicher Forschung als solche erweisen läßt.

[2] Als klassisches Beispiel einer Häufung von Hilfshypothesen darf wohl der Darwinismus angeführt werden.

[3] Aristoteles De soph. el. I. 1 p 164 a 23: *οἱ μὲν εἰσὶν συλλογισμοί, οἱ δ' οὐκ ὄντες δοκοῦσιν . . . ἔλεγχος δὲ συλλογισμὸς μετ' ἀντιφάσεως τοῦ συμπεράσματος.*

§ 40.

Arten der Sophismen.

1. Aristoteles unterschied Sophismen, die in der Sprache — *fallacia circa dictionem,* und Sophismen, die außerhalb der Sprache, also in sachlichen Verhältnissen ihren Grund haben — *fallacia extra dictionem.*

2. Die sprachlichen Sophismen entspringen der Vieldeutigkeit, die die Terminen an und für sich und besonders als logische in der Rede haben können. Diese Sophismen laufen gewöhnlich auf eine sog. *quaternio terminorum* hinaus. Die wichtigsten Sophismen dieser Art sind die *fallacia aequivocationis* und *fallacia compositionis et divisionis.* Der erste Trugschluß entsteht, wenn ein Terminus in der einen Prämisse im eigentlichen, in den anderen im uneigentlichen Sinne gebraucht wird.[1] Ähnlicher Art ist der zweite Trugschluß; er besteht im Übergang vom *sensus compositus* im Obersatz zum *sensus divisus* im Untersatz[2] oder umgekehrt, was besonders in Modalsätzen und Kopulativsätzen vorkommen kann.

3. Trugschlüsse, die in sachlichen Verhältnissen ihre Quelle haben, werden sieben aufgezählt:

a) *fallacia accidentis.* Dieser Trugschluß liegt vor, wenn ein Prädikat, das einem Subjekte um eines accidentellen Grundes willen zukommt, als ihm an und für sich zukommend genommen wird.[3] Allen unberechtigten, aber oft vorkommenden

---

[1] Es gibt ein Sein im Denken und in der Wirklichkeit; das gedachte Sein ist eines; folglich auch das in der Wirklichkeit. Es ist hier übersehen, daß zwischen dem gedachten Sein und dem realen nur eine Analogie besteht.

[2] Der rechte Schächer war ein Verbrecher; er ging mit Christus ins Paradies ein; folglich ging ein Verbrecher mit Christus ins Paradies ein. Der Obersatz ist in sensu diviso wahr; der Untersatz in sensu composito. Das gleiche Sophisma liegt in dem bekannten Sorites: qui bene bibit, bene dormit; qui bene dormit, non peccat; qui non peccat, salvatur; ergo qui bene bibit, salvatur.

[3] So beweist Rousseau daraus, daß ein Kind in der menschlichen Gesellschaft schlimmen Einflüssen ausgesetzt ist, daß die Gesellschaft als solche schlecht sei. Oder: Ein Mitglied eines Standes läßt sich etwas zuschulden kommen; daraus wird geschlossen, daß alle Mitglieder dieses Standes dazu geneigt sind.

Verallgemeinerungen liegt dieses Sophisma zugrunde. Accidens ist hier im weiteren Sinne genommen; es bedeutet alles, was irgendwie vom Subjekte als solchem verschieden ist, sei es real, sei es virtuell.

b) *fallacia dicti secundum quid ad dictum simpliciter.* Dieser Trugschluß entsteht, wenn ein Prädikat von einem Subjekte, das diesem nur in beschränktem Sinne zukommt, beschränkt nach Zeit, Ort oder in irgendwelcher Hinsicht, im unbeschränkten Sinne ausgesagt wird.[1]

c) *fallacia ignorantiae elenchi* oder *mutationis elenchi.* Dieses Sophisma besteht darin, daß man den Anschein erweckt, als widerlege man eine vom Gegner aufgestellte Thesis, während dies in Wirklichkeit nicht der Fall ist.[2] Der Anschein wird aber dadurch hervorgerufen, daß man eine falsch gebildete Antithese aufstellt und zu beweisen sucht. Ist diese auch bewiesen, so ist damit der Gegner doch nicht widerlegt, weil die gegen seine Thesis gebildete Antithesis keinen wirklichen Gegensatz bildet. Ein solcher wäre sie nur dann, wenn der Sinn der Thesis verschoben wird. Deshalb heißt man dieses Sophisma auch „Unterschiebung falscher Ansichten" — *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος.* Hierher gehört auch der Satz: wer zuviel beweist, beweist nichts.[3]

d) *fallacia petitionis principii.* Dieses Sophisma besteht darin, daß zum Erweis der Thesis ein Beweisgrund als Prämisse genommen wird, der nur gilt, wenn die zu erweisende Thesis

---

[1] Es hat jemand aus Not einen Diebstahl begangen; also ist er ein Dieb. — Die Kirche verbietet, ohne Erklärung die Hl. Schrift zu lesen; also ist den Katholiken die Bibel versagt.

[2] Es verteidigt jemand die menschliche Freiheit im psychologischen Sinne. Ein Gegner sucht ihn dadurch zu widerlegen, daß er zeigt, dem Menschen stehe es nicht frei, zu tun, was ihm beliebt. Der Gegenbeweis geht fehl. Denn der Verteidiger der Willensfreiheit behauptet ja nicht, daß der Mensch zwischen Gut und Bös wählen dürfe, sondern könne. Sein Gegner erweckt den Anschein der Widerlegung und unterschiebt eine falsche Auffassung.

[3] Wer einen Beweisgrund vorbringt, der an und für sich Gültigkeit haben mag, aber geeignet ist, auch unmögliche Dinge zu erhärten, der beweist zuviel; z. B.: Wenn aus der Abhängigkeit des Denkens vom Gehirn geschlossen wird, das Denken sei eine Funktion des Gehirns. Da würde folgen: Wo Abhängigkeit, dort auch Identität, was nicht wahr ist.

gilt; das ist leicht möglich bei Begriffen, die gegenwärtig zueinander in Beziehung stehen.[1] Wird die Thesis durch eine Prämisse und diese durch die Thesis bewiesen, so liegt ein *circulus vitiosus* vor.[2]

e) *fallacia consequentis.* Dieser falsche Schluß tritt ein, wenn von dem Bedingten auf die Position der Bedingung geschlossen wird, weil man von der Position der Bedingung auf die des Bedingten schließen kann.

f) *fallacia non causae ut causae.* Dieses Sophisma liegt vor, wenn etwas, was einer Erscheinung zeitlich vorangeht — *post hoc ergo propter hoc,* oder gelegentlich oder nur als Bedingung mit ihr verbunden ist, als ihre Ursache angesehen wird.[3]

g) *fallacia plurium interrogationum ut unius.* Dieser Trugschluß besteht darin, daß zwei oder mehrere Fragen so miteinander verbunden werden, daß sie als eine Frage erscheinen; dies geschieht zu dem Zwecke, den Gefragten zu veranlassen, nur eine Antwort zu geben, die dann immer entweder falsch oder mangelhaft sein wird, da zwei gegeben werden sollten.

IV. Von dem Ergebnis der demonstrativen Beweisführung oder von der Wissenschaft.

§ 41.

Begriff der Wissenschaft.

1. Wissenschaft -- *scientia,* ἐπιστήμη kann im engeren und weiteren Sinne genommen werden. Im engeren und

[1] Könnten wir die Bedingungen herstellen, unter denen einst die Lebewesen entstanden sind, so würden nach dem Prinzip des Aktualismus, wie damals, auch heute noch Lebewesen entstehen. (Dubois Reymond, Reden I Seite 115.) Es wird hier vorausgesetzt, daß früher die Bedingungen vorhanden gewesen seien.

[2] So beweist Cartesius aus der Evidenz Gottes Wahrhaftigkeit; aus Gottes Wahrhaftigkeit die Zuverlässigkeit der Evidenz.

[3] So wird das Christentum hin und wieder für den Verfall des Römerreiches verantwortlich gemacht.

eigentlichen Sinne ist Wissenschaft eine durch demonstrative Beweisführung gewonnene Erkenntnis, die gewiß und evident ist — *scientia est congnitio certa et evidens per demonstrationem comparata* oder kürzer: *scientia est cognitio ex causis.*[1] Wer eine Erscheinung nicht bloß nach ihrer Tatsächlichkeit kennt, sondern aus dem Grunde oder der Ursache versteht, hat über sie ein Wissen, eine wissenschaftliche Erkenntnis. Aus der Natur der demonstrativen Beweisführung ergibt sich, daß dem Wissen Gewißheit und Evidenz eignen muß; sind ja auch die Prämissen gewiß und evident.

2. Die wissenschaftliche Erkenntnis ist nicht die einzige Erkenntnis; neben ihr gibt es Meinung, Glaube, Erfahrung und unmittelbare Verstandesurteile oder Prinzipien. Von der Meinung unterscheidet sich die Wissenschaft durch die ihr eigene Gewißheit, die der Meinung mangelt; vom Glauben durch die Evidenz oder Einsicht, die beim Glauben fehlt; von den einfachen Erfahrungs- und Verstandesurteilen dadurch, daß sie durch Beweisführung, also mittelbar gewonnen ist, während man zur Bildung von Erfahrungs- und einfachen Verstandesurteilen des Mittelbegriffes nicht bedarf. Weil aber letztere mit der Wissenschaft im engeren Sinne Gewißheit und Evidenz gemeinsam haben, deshalb spricht man auch bei ihnen von einem Wissen, Wissenschaft hier im weiteren Sinne genommen.

3. Ist die Wissenschaft das Ergebnis der demonstrativen Beweisführung, so kommt ihr Notwendigkeit, Unveränderlichkeit und Allgemeinheit zu.[2] Sie handelt nur von Dingen, die so, wie sie sind, sein müssen und nicht anders sein können, weil sie sich auf die *causa per se et propria* stützt. Die Unveränderlichkeit folgt von selbst aus der Notwendigkeit, desgleichen auch die Allgemeinheit. Denn das Notwendige gilt

---

[1] Aristoteles Anal. post. I 2 p 71 b 9: *ἐπίστασθαι δ' οἰόμεθα ἕκαστον . . . ὅταν τὴν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμα ἐστίν, ὅτι αἰτία ἐκείνη ἐστί, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν.*

[2] Aristoteles Anal. post I 33 p 38 b 30: *τὸ δ' ἐπιστητὸν καὶ ἐπιστήμη διαφέρει τοῦ δοξαστοῦ καὶ δόξης, ὅτι ἡ μὴν ἐπιστήμη καθόλου καὶ δὶ ἀναγκαίων, τὸ δ' ἀναγκαῖον οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν.*

immer und überall. Jedoch ist das nicht so zu verstehen, als ob sich eine Wissenschaft auf alle Dinge beziehen würde, sondern so, daß eine Wahrheit überall dort gilt, wo die Ursache vorhanden ist, aus der sie erkannt wird. Darum der Satz: *scientia non est nisi de universalibus et necessariis.* Das gilt selbst von den Wissenschaften, welche von der Erfahrung, also der Erkenntnis des Einzelnen ausgehen und sich der induktiven Beweisführung bedienen; denn die Tendenz der Induktion ist ja auch auf das Allgemeine gerichtet. Und die Veränderlichkeit mancher Wissenschaften beweist nichts gegen obigen Satz. Sie beweist nur, daß man bis zur wahren und sicheren Begründung der Erkenntnis noch nicht vorgedrungen ist.

§ 42.
Das Objekt der Wissenschaft.

1. Unter Objekt der Wissenschaft versteht man den Gegenstand, die Sache, auf die sich die wissenschaftliche Erkenntnis bezieht. Man unterscheidet aber ein zweifaches Objekt: das *obiectum materiale* und *obiectum formale.*

2. Das Materialobjekt, auch *subiectum attributionis* genannt, ist der Gegenstand, der oder an dem etwas erkannt wird. Unter dem Formalobjekt dagegen versteht man das, was am Materialobjekt erkannt und wissenschaftlich aufgefaßt wird. Das Formalobjekt aber ist wieder zweifach: *obiectum formale quod* und *obiectum formale quo.* Dieses ist der Gesichtspunkt, unter dem der Gegenstand aufgefaßt wird, oder das Moment, das die Erkenntnis bewirkt, oder das Prinzip, von dem die zu gewinnende wissenschaftliche Erkenntnis ausgeht, z. B. die Farbe für die Optik. Das *obiectum formale quod* dagegen ist das, was im durch die demonstrative Beweisführung gewonnenen Schlußsatz von der Sache erkannt ist, also das Resultat der wissenschaftlichen Arbeit.

3. Aus der Unterscheidung von Material- und Formalobjekt ergibt sich, daß ein und derselbe Gegenstand mehreren Wissenschaften als Materialobjekt angehören kann, falls er von mehreren Gesichtspunkten aus betrachtet werden kann; ferner, daß mehrere Gegenstände

das gemeinsame Materialobjekt einer Wissenschaft bilden können, wenn sie unter ein und dasselbe Formalobjekt fallen. Die Wissenschaften unterscheiden sich demnach nicht nach dem Materialobjekt, sondern nach dem Formalobjekt und zwar nach dem *obiectum formale quo,* da für die Eigenart des Abgeleiteten das Prinzip maßgebend ist, aus dem es entspringt. Da dieses Formalobjekt immer wesentlich eines ist, entspringt aus ihm auch die innere, einer Wissenschaft notwendige Einheit, wodurch verschiedene Erkenntnisse *(obiecta formalia quae)* und verschiedene Gegenstände *(obiecta materialia)* zu einer Wissenschaft verbunden werden. Dadurch erhält die Wissenschaft eine dritte Bedeutung: Die Wissenschaft ist eine Summe von demonstrativ erwiesenen Erkenntnissen, die sich auf ein und dasselbe *obiectum formale quo* beziehen.[1]

§ 43.

Einteilung der Wissenschaften.

1. Die Wissenschaften können nach dem Zwecke, nach ihrem gegenseitigen Verhältnis und nach ihrem Objekte eingeteilt und unterschieden werden.

2. Nach dem Zwecke unterscheidet man zwischen spekulativen und praktischen Wissenschaften. Die spekulativen Wissenschaften dienen nur der Vervollkommnung des Verstandes und haben zum Ziel die Erkenntnis der Wahrheit. Die praktischen Wissenschaften dagegen gehen auf das Handeln, für das sie die wissenschaftliche Grundlage und Richtschnur geben. Natürlich setzt das praktische Wissen das theoretische voraus und schließt es ein.

3. Nach dem gegenseitigen Verhältnis unterscheidet man subalternierende und subalternierte Wissenschaften. Eine Wissenschaft ist einer anderen subalterniert oder untergeordnet, wenn ihr Materialobjekt eine Art des Materialobjektes der höheren Wissenschaft bildet oder wenn ihr Formalobjekt

[1] Aristoteles Anal. post. I c 28 p 87 a 38: *μία δ' ἐπιστήμη ἐστὶν ἡ ἑνὸς γένους: ἑτέρα δ' ἐπιστήμη ἐστὶν ἑτέρας, ὅσων αἱ ἀρχαὶ μητ' ἐκ τῶν αὐτῶν μηθ' ἕτεραι ἐκ τῶν ἑτέρων.*

nichts anderes ist als das Formalobjekt der höheren Wissenschaft, angewendet auf einen materiell bestimmten Gegenstand. Im letzten Falle besteht das Verhältnis der Subalternation im vollkommenen Sinne. So ist die Perspektive der Geometrie wahrhaft subalterniert, da sie von der Geometrie ihr Formalobjekt, nämlich die Linie, dieser entlehnt und auf das Sehen oder Gesehene anwendet oder die Musik der Arithmetik wahrhaft subalterniert, da sie sich die Zahl, das Formalobjekt dieser, in ihrer Bedeutung für das Hören oder die Tonreihen zum Formalobjekt nimmt.

4. Betrachtet man die Wissenschaften unter dem Gesichtspunkte des Objektes *(obiectum formale)*, so ist zwischen logischen, realen und moralischen Wissenschaften zu unterscheiden. Sowohl die realen als die logischen als die moralischen Wissenschaften haben das Sein der Dinge zum Gegenstande; denn nur soweit ist etwas Gegenstand des Wissens, als es ist. Das Sein kann aber verstanden werden als das, welches mit der natürlichen Ordnung der wirklich existierenden Dinge gegeben ist oder doch wenigstens insofern diese möglich sind, oder als das gedachte Sein oder als das gewollte. Der erste ist das reale Sein, das zweite das logische, das dritte das moralische. Vom realen Sein handeln die realen Wissenschaften, vom logischen die Logik, vom moralischen die Ethik oder Moral. Die Logik und die Ethik zählen zu den praktischen Wissenschaften, die realen Wissenschaften dagegen sind spekulative Wissenschaften.

5. Die realen Wissenschaften gliedern sich wieder in Physik, Mathematik und Metaphysik.[1] Diese drei Wissenschaften unterscheiden sich spezifisch voneinander. Jede hat ihr eigenes und selbständiges Formalobjekt. Das Formalobjekt der Physik ist das reale Sein, insofern es sinnlich wahrnehmbar und der sinnlich wahrnehmbaren Veränderung unterworfen ist. Die Mathematik dagegen betrachtet das reale Sein, insofern es ausgedehnt ist; das *ens quantum* ist ihr Objekt. Objekt der Metaphysik endlich ist das Sein schlechthin. Vergleicht man

[1] Aristoteles Met. VI c I p 1016 a 18: *τρεῖς ἂν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθηματική, φυσική, θεολογική.*

die drei Objekte dieser Wissenschaften miteinander, so erkennt man, daß sie sich durch einen immer höheren Grad der zu ihrer Auffassung notwendigen Abstraktion differenzieren. Offenbar ist das Objekt der Metaphysik abstrakter als das der Mathematik und dieses abstrakter als das der Physik. Abstraktion ist ja nichts anderes als erkenntnismäßiges Auffassen des Einen unter Außerachtlassen des Anderen, oder Betrachtung eines Gegenstandes *(obi. mat.)* unter einem Gesichtspunkte *(obi. form.)* mit Übergehen der übrigen Gesichtspunkte. Die Metaphysik sieht von allem ab, was mathematisches Wissen begründet, und die Mathematik von allem, was der Physik eigen ist, beide wenden also höhere Grade der Abstraktion an. Der niedrigste Abstraktionsgrad ist der Physik eigen, da sie von der individuellen Materie absieht und die Materie als Subjekt der Veränderung im allgemeinen auffaßt. Das Objekt der Physik ist die *materia sensibilis* im Gegensatz zur individuellen; das der Mathematik wird als *materia intelligibilis* bezeichnet, und das der Metaphysik ist das Sein als solches. Die Unterscheidung der wissenschaftlichen Objekte nach dem Grad der Abstraktion entspricht der Natur des Erkennens, das ohne Abstraktion von der Individualität und Stofflichkeit unmöglich ist und der Natur der Wissenschaft, die ja auch allgemein und notwendig sein muß. Die dabei angewandte Abstraktion ist aber eine formale (Gegensatz die totale), eine direkte (Gegensatz die reflexe), eine passive (Gegensatz die aktive, durch die freie Tätigkeit der Vernunft selbst begründete).

6. Der entwickelte Wissenschaftsbegriff im engeren Sinne bringt es mit sich, die Erfahrungserkenntnisse von der wissenschaftlichen Erkenntnis auszuschließen, desgleichen auch die natürlichen Glaubenswahrheiten. Demnach hätten die beschreibenden Naturwissenschaften und die Geschichte nicht als Wissenschaft zu gelten. Streng genommen ist das auch richtig. Es können und müssen aber diese Zweige des menschlichen Erkennens doch rücksichtlich ihrer nach den Grundsätzen der Wissenschaft angewandten Methoden indirekt als Wissenschaften gelten. Aus gleichem Grunde ist auch die Kunst als solche, obwohl auch sie zur Erkenntnis zu rechnen ist, keine Wissenschaft. Als *recta ratio operum aliquorum*

faciendorum geht sie zudem auf das Einzelne und Veränderliche. Die Kunst kann aber zur Wissenschaft werden, insofern die Gesetze, die für das Gebiet der Kunst gelten, aus allgemeinen Prinzipien begründet werden. Natürlich sind alle Kunstwissenschaften praktische Wissenschaften.

7. In neuerer Zeit teilt man die Wissenschaften gerne in formale und reale ein. So soll die Mathematik eine formale Wissenschaft sein. Die realen Wissenschaften sind entweder Naturwissenschaften oder Geisteswissenschaften. Objekt der Naturwissenschaften sind entweder Naturvorgänge (z. B. Physik) oder Naturgegenstände (z. B. Geologie) oder Naturvorgänge an Naturgegenständen (z. B. Geophysik). Objekt der Geisteswissenschaften sind entweder geistige Vorgänge (Psychologie) oder geistige Erzeugnisse (Philologie, Kultur, Recht, Religion usw.) oder Entstehung von geistigen Erzeugnissen (Geschichte der Religion usw.). Das Unzulängliche dieser Einteilung ist leicht zu erkennen. Formal und real bilden nicht notwendigerweise einen Gegensatz: Die Formen der Dinge sind nicht minder real wie die Dinge selbst, man müßte denn von vornherein sich der Kantschen Anschauung anschließen von der Phänomenalität des Raumes, welche aber die Realität der Dinge überhaupt leugnet. Ferner werden unter den Gegenständen der Geisteswissenschaften solche aufgezählt, welche gewiß nicht geistig sind, wie die psychischen Erscheinungen, die Kultur, die Sprache; andere hinwiederum gehören nicht der realen Ordnung an, sondern der idealen, wie die Logik, der sittlichen, wie die Moral, das Recht, die Religion usw.

§ 44.

Rangordnung der Wissenschaften.

1. Die Physik, Mathematik und Metaphysik sind unter den realen Wissenschaften die obersten. Sie können auf keine höhere Wissenschaft zurückgeführt werden; auch ist von ihnen keine der anderen subalterniert. Alle übrigen realen Wissenschaften dagegen fallen unter die eine oder andere dieser drei. Das ergibt sich alles aus der Natur der Formalobjekte dieser Wissenschaften und der realen Wissenschaften überhaupt. Es gibt keine anderen Grade der

Abstraktion und die angegebenen drei Grade sind unter sich spezifisch verschieden. In gleicher Weise ist die Logik eine oberste Wissenschaft; auf sie führen sich alle praktischen Wissenschaften zurück, die sich auf diese oder jene Tätigkeit des Intellektes beziehen. Und der Ethik sind subalterniert alle jene Wissenschaften, deren Objekt irgendwie zum freien Willen in Beziehung steht. Die Ethik selbst aber ist als oberste Wissenschaft keiner subalterniert.

2. Sind die obersten Realwissenschaften einander nicht subalterniert, so kann doch die eine der anderen unter Umständen dem Range nach vorgehen, insofern sie Vorzüge aufweist, die der anderen gar nicht oder doch nicht in dem Grade zukommen. So muß man der Metaphysik rücksichtlich ihres Objektes einen höheren Rang zuerkennen als den übrigen Wissenschaften; denn ihr Objekt ist schlechthin von Materie frei und deshalb auch dem Intellekte als einem geistigen Vermögen am meisten verwandt — *est maxime scibile.* Auch an Gewißheit geht die Metaphysik der Mathematik an und für sich voraus und der Physik. Freilich erscheinen uns wegen unserer sinnlich-geistigen Natur die mathematischen und physischen Erkenntnisse gewisser und von diesen hinwiederum die ersten mehr als die zweiten. Ihre Gegenstände sind eben nicht rein geistig, sondern sinnlich wahrnehmbar. Die Mathematik steht aber höher als die Physik, weil ihr Objekt die unveränderlichen quantitativen Formen (Figur, Zahl) sind und ihre Methode größtenteils die deduktive ist, während sich die wissenschaftliche Naturbetrachtung auf das Veränderliche als solches bezieht und die unveränderlichen Gesetze desselben vielfach auf dem Wege der Induktion zu erforschen hat.

§ 45.

Philosophie und übernatürliche Theologie.

1. Wie bereits früher bemerkt worden, gibt es außer den bisher genannten Wissenschaften, die alle durch das natürliche Licht der Vernunft zustande kommen, auch andere, die unter dem Namen der übernatürlichen Theologie zusammengefaßt werden. Es können diese auf keine der fünf obersten Wissenschaften zurückgeführt werden, auch nicht auf die Philo-

sophie oder Metaphysik, obwohl sie sich besonders mit dieser vielfach berühren.

2. Die Unterschiede zwischen Philosophie und übernatürlicher Theologie sind mannigfache. Der Hauptunterschied liegt natürlich auch hier im Formalobjekte. Das *obiectum formale quo* ist für die Philosophie das Sein als solches, wie es durch die natürliche Vernunft erkennbar ist, das der übernatürlichen Theologie dagegen sind die obersten Glaubenssätze, insofern sie übernatürlich geoffenbart sind. Als weitere Unterschiede ergeben sich dann von selbst: die Erkenntnisquelle für die Philosophie ist die Welt der Erfahrung, für die Theologie die Hl. Schrift und die Erblehre; das subjektive Erkenntnisprinzip der Philosophie ist die natürliche Vernunft, das der Theologie die gläubige Vernunft; die Methode der Philosophie ist analytisch-synthetisch, die der Theologie synthetisch usw.

3. Trotz der tiefgreifenden und mannigfachen Unterschiede bestehen aber doch zwischen Philosophie und übernatürlicher Theologie enge Beziehungen. Diese Beziehungen sind gegenseitige. Die Philosophie leistet der Theologie wertvolle und unentbehrliche Dienste. Durch ihre Lehre von Gottes Existenz, der Geistigkeit und Unsterblichkeit der Menschenseele *(praeambula fidei)*, vom Verhältnis Gottes zur Welt, der Bedingtheit der Naturgesetze und der daraus sich ergebenden Möglichkeit der Offenbarung und Wunder und Weissagungen *(motiva credibilitatis)* gibt und begründet sie zwar nicht den Glauben, bereitet aber den Weg zur Annahme des Glaubens. Wie jeder Wissenschaft bietet die Philosophie auch der Glaubenswissenschaft die Regeln des wissenschaftlichen Denkens, die die Logik erörtert, und eine große Zahl philosophischer Begriffe, wie sie besonders von der Metaphysik, allerdings nicht ohne Rücksichtnahme auf die geoffenbarten Glaubenswahrheiten, im Laufe der Jahrhunderte ausgebildet worden sind. Desgleichen lassen sich der Philosophie manche den theologischen Glaubensgeheimnissen verwandte oder ähnliche Lehren, Analogien entnehmen, die, auf die Geheimnisse angewendet, geeignet sind, diese, soweit es eben möglich ist, dem Verständnis der Gläubigen näherzu-

bringen. Endlich ist es immer als eine Ehrenaufgabe der Philosophie betrachtet worden, die Glaubenswahrheiten gegen die falschen philosophischen Richtungen entsprungenen Angriffe zu verteidigen. Diese Leistungen der Philosophie an die Theologie und das in ihnen zum Ausdruck gelangte Verhältnis der ersten zu dieser wurde im Laufe der Zeit in den Satz gekleidet: *philosophia est ancilla theologiae.* Diese in Anlehnung an Aristoteles und die Hl. Schrift gebildete Formel hat mit Unrecht viel Anstoß erregt, da man in ihr den Ausdruck der Geringschätzung und Knechtung der Philosophie erblickte. Daß es nicht so gemeint ist, ergibt sich aus obiger Erklärung des Sachverhaltes und aus der Hingabe an die Philosophie gerade von seiten solcher Männer, die sich jene Formel angeeignet. Freilich ist damit das Verhältnis von Philosophie und Glaubenswissenschaft noch nicht erschöpft. Aus dem Wesen der Theologie als der Wissenschaft der göttlichen Offenbarung ergibt sich ein Vorrang der Theologie vor der Philosophie. Dieser Vorrang zeigt sich vor allem darin, daß die Theologie an Gewißheit und Wahrheit die Philosophie überragt und deshalb für die Ergebnisse der philosophischen Spekulation einen äußeren Maßstab und ein äußeres Korrektiv bildet, das die Philosophie wegen der in der übernatürlichen Ordnung liegenden Pflicht gegen Glaubenswahrheiten nicht gleichgültig zu sein, nicht minder aber auch wegen der Aufgabe der Philosophie, immer und überall die Wahrheit zu lehren, anerkennen muß. Daran nehmen die Anhänger einer absoluten Voraussetzungslosigkeit und schrankenlosen Freiheit einer subjektivistisch gerichteten Philosophie Anstoß. Aber mit Unrecht! Wenn für die Wissenschaft Freiheit gefordert wird, so kann dies vernünftigerweise nur die Freiheit sein, die Wahrheit zu lehren. Diese wird durch die Glaubenswissenschaft nicht beschränkt, sondern im Gegenteil gefördert; sie hindert die Verbreitung und Festsetzung des Irrtums. Auch soll sich aus jenem Verhältnis keineswegs eine Beeinträchtigung des Wesens der menschlichen Wissenschaft und Philosophie ergeben. Die Glaubenswahrheit will nicht eine Voraussetzung der philosophischen Spekulation sein, so daß diese von ihr wie von einem Prinzip sich herleiten solle;

noch auch sollen die der Philosophie eigenen Mittel und Quellen der Erkenntnis etwa durch theologische ersetzt werden. Der Vorrang der Theologie vor der Philosophie verlangt nur, daß zugestanden werde, ein durch philosophische Spekulation erreichtes Resultat, das einer Glaubenswahrheit direkt oder indirekt widerspricht, sei falsch und müsse aufgegeben werden. Die Aufgabe und die Prinzipien der Philosophie fordern dann von selbst, daß der Gedankengang, der zu einem falschen Resultate führte, geprüft werde, um philosophisch zu erkennen, wo der Irrweg begonnen und philosophisch die Wahrheit zu finden. Denn es kann unmöglich philosophisch wahr sein, was es theologisch nicht sein kann, wenn dies auch von manchen Philosophen im Gegensatz gegen das erste Denkgesetz, das Kontradiktionsprinzip, behauptet worden. Natürlich gilt das nur in bezug auf solche philosophische Gebiete, für die eine übernatürliche Offenbarung vorliegt. In allen anderen Fragen kann diese Rücksichtnahme nicht bestehen; da ist die Philosophie frei, aber auch sich selbst überlassen.

V. Die wissenschaftliche Methode.

§ 46.

Definition der Methode.

1. Methode (*μέθοδος, ὁδὸς μετά τι*) ist der Wortbedeutung nach der Weg, der einzuschlagen ist, um ein Ziel zu erreichen. Mit Recht spricht man von einer Methode der Wissenschaft, da ja das wissenschaftliche Erkennen oder Denken nichts anderes ist als das Fortschreiten der Vernunft von einer Wahrheit zur anderen. Die wissenschaftliche Methode ist daher der Weg, auf dem die wissenschaftliche Forschung ihr Ziel, die Erkenntnis der Wahrheit zu erreichen sucht. Drei Dinge gehören demnach zur Methode: die Prinzipien, von denen das Denken ausgeht, die Wahrheit als Ziel der Denkbewegung, und die Mittel, die das Denken von den Prinzipien zum Ziele führen. Diese können ihrer Aufgabe natürlich nur dienen, wenn sie in einer dem Ziel entsprechenden Ordnung angewendet werden.

2. Unter wissenschaftlicher Methode im allgemeinen versteht man deshalb die Ordnung, die das menschliche Denken

in Anwendung der Erkenntnismittel einhält, um zur Wahrheit zu gelangen — *ordo quem mens nostra in comparanda sibi scientia sequitur.*

§ 47.

Die Arten der Methode.

1. Die Denkbewegung besteht in der fortgesetzten Anwendung des Schlusses. Der Schluß verursacht keine Differenzierung der Methode, wohl aber das Verhältnis, in dem Ausgangspunkt und Ziel der Denkbewegung zueinander stehen; dieses kann verschieden sein. Daraus ergibt sich die Unterscheidung von analytischer und synthetischer Methode.

2. Ist das Ersterkannte und demnach der Ausgangspunkt der Denkbewegung das Einzelne und das Gesuchte das Allgemeine, Ausgangspunkt die Tätigkeit und Eigenschaft und das Gesuchte das Wesen, Ausgangspunkt die Wirkung und das Gesuchte die Ursache, so ist die angewandte Methode die analytische. Sie heißt so, weil sich sowohl die Ursache als das Wesen zur Eigenschaft und Wirkung wie das Allgemeine zum Einzelnen verhalten, demnach durch eine Art Auflösung des Einzelnen gefunden werden. Da bei der analytischen Methode das Denken vom Späteren zum Früheren zurückgeht — die Wirkung folgt der Ursache — wird sie auch regressive Methode genannt. Da die Ordnung des Denkens und der Dinge sich in der analythischen Methode umgekehrt verhalten, ist die analytische Methode naturgemäß unvollkommen. Auch führt sie nur zur Erkenntnis der Existenz der Ursache, nicht dazu, wie aus der Ursache die Wirkung hervorgeht. Gleichwohl ist sie für die Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens sehr wertvoll und unentbehrlich, weil eben in den meisten Fällen das Ersterkannte die Wirkung, die Eigenschaft und das Einzelne ist. Die Forschung bedient sich wenigstens in ihrem Anfang fast immer der analytischen Methode.

3. Die synthetische Methode geht vom Allgemeinen aus und erschließt aus ihm das Einzelne, oder von der Ursache und leitet von ihr die Wirkung ab, oder von dem Wesen und gewinnt aus ihm die Erkenntnis der Eigenschaften. Sie heißt progressive Methode, da sie gleich der Entwicklung der Dinge

fortschreitet; auch konstruktive Methode oder systematische wird sie genannt, weil durch sie der Zusammenhang der einzelnen Wahrheiten erst gewonnen wird. Die synthetische Methode ist vollkommen. Sie entspricht dem Entwicklungsgang der Dinge und der sachlichen Ordnung und zeigt, wie die Wirkungen aus der Ursache und die Eigenschaften aus dem Wesen hervorgehen. Nur selten aber kann sie sofort angewendet werden. Das ist nur dann der Fall, wenn das Ersterkannte das Wesen ist, wie z. B. in der Mathematik. Ist aber in den meisten Fällen es unmöglich, die synthetische Methode anzuwenden, dann wird man sie mit der analytischen verbinden können. Denn sind durch diese die Ursache und deren Art auf Grund der Wirkung und der Eigenschaften erkannt, dann kann davon auf weitere Eigenschaften geschlossen und so das Wissen erweitert werden, oder es kann auf die Eigenschaften, von denen das Denken ausging, zurückgeschlossen und deren Verhältnis zum Wesen vollkommen erkannt werden. Für die meisten Wissenschaften, besonders für die Naturwissenschaften und die Philosophie, ist die analytisch-synthetische Methode die richtige.

§ 48.

Methode der wissenschaftlichen Disputation.

1. Die wissenschaftliche Disputation besteht aus einem Referate über ein beliebiges zur Diskussion geeignetes Thema, dem eine mündliche Besprechung desselben in Rede und Gegenrede nach streng logischer Form folgt. Der Wert dieser früher hochgeschätzten dialektischen Übungen liegt in der sicheren Auffassung der Gedanken, in der Klärung der Begriffe und in der dialektischen Gewandtheit, die durch sie erworben werden kann.

2. Das wissenschaftliche Referat soll nur ein einziges Thema behandeln. Das Thema wird am besten durch den gleich anfangs gegebenen *status quaestionis* vorgelegt. Auf die Fragestellung folgen sofort die verschiedenen Ansichten, die über dies Thema vorgefunden werden und deren Gründe, deren Gegensätzlichkeit die Fragestellung veranlassen muß — *rationes dubitandi.* Wenn nötig, soll eine Erklärung der gestellten Frage nicht unterlassen werden. Dann folgt der wichtigste

Teil der Arbeit, die Beantwortung der Frage, wie sie der Referent für richtig hält mit eingehender Begründung. Im Anschluß daran werden die eingangs angeführten gegnerischen Anschauungen und Gründe beleuchtet, widerlegt und dadurch der verteidigten Ansicht neue Stützen gegeben oder Schwierigkeiten genommen.

3. Bei der mündlichen Disputation sind folgende Regeln einzuhalten:

a) vom Opponenten:

α) er stelle eine Thesis auf, welche der Thesis des Defendenten, entweder der ganzen oder einem Teile derselben, oder welche einem Argumente desselben kontradiktorisch entgegengesetzt ist;

β) er beweise seine Gegenthesis mit einem möglichst kurz gefaßten, syllogistisch geformten Argument;

γ) verneint der Defendent entweder die Konsequenz des Arguments oder die eine oder die andere Prämisse oder beide, so beweise der Opponent das Verneinte; macht der Defendent eine Unterscheidung, so weise der Opponent die gemachte Unterscheidung zurück oder zeige, daß aus dem zugestandenen Teil die Gegenthesis folgt;

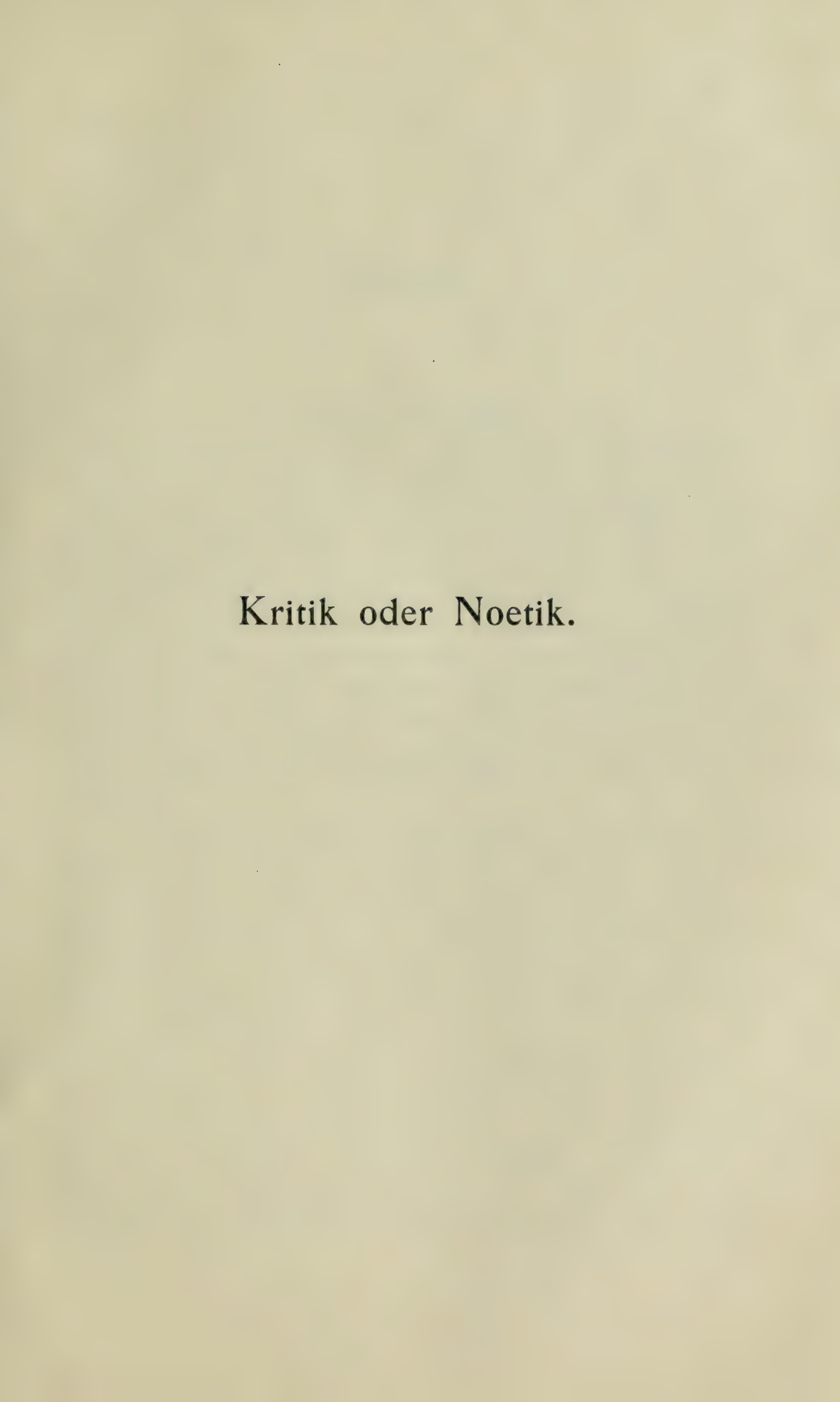
δ) will der Opponent eine Gegenthesis nicht aufstellen, so weise er auf Schwierigkeiten hin, die sich allenfalls aus der Thesis des Defendenten ergeben können, vielleicht mittelst des hypothetischen Schlusses.

b) vom Defendenten:

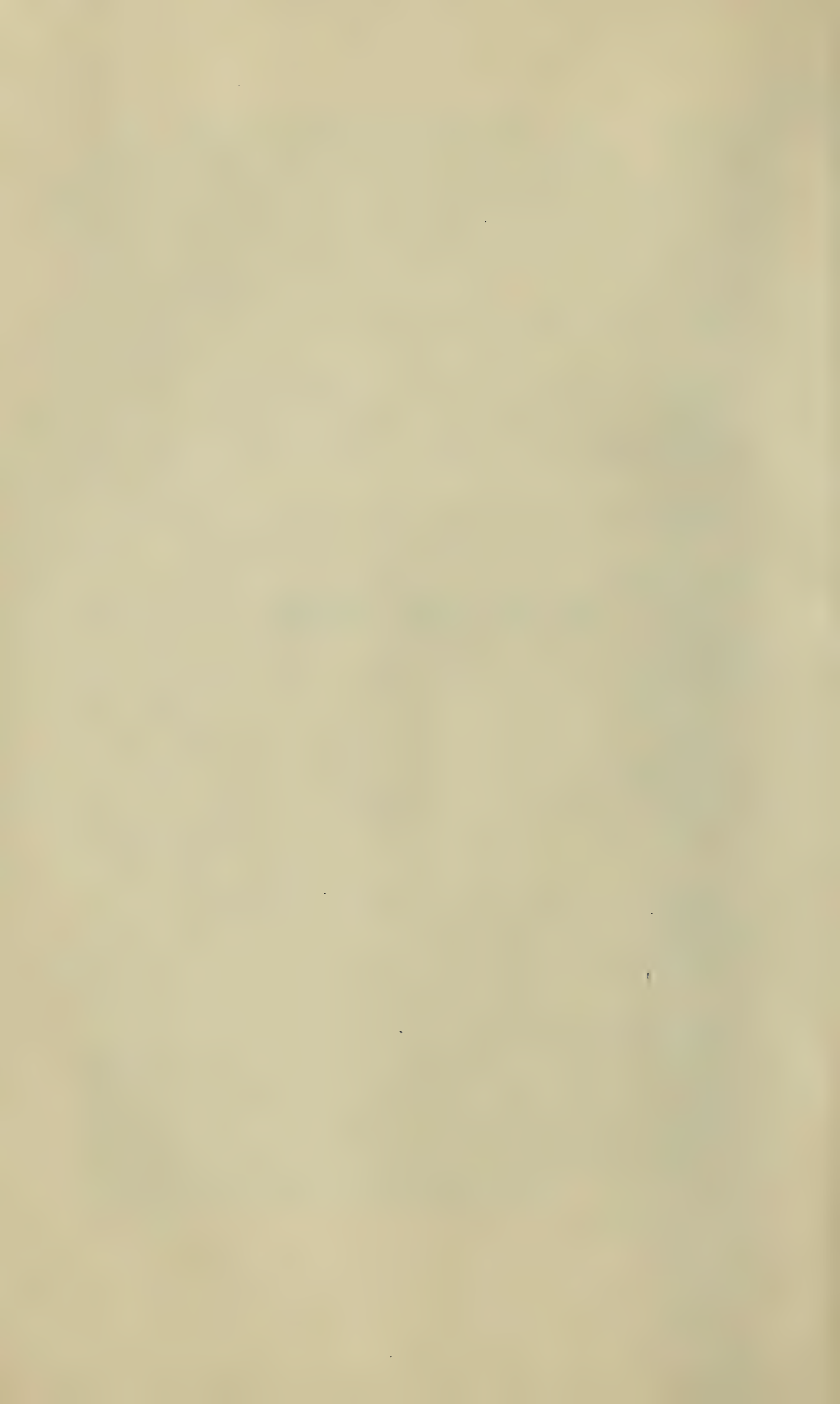
α) er wiederhole zuerst wörtlich das Argument des Gegners;

β) er gebe dann sein Urteil ab zuerst über den Obersatz, dann über den Untersatz, dann über die Konsequenz und zwar mit einem einfachen *concedo* oder *nego;*

γ) ist eine Prämisse des gegnerischen Arguments zweideutig wegen Unbestimmtheit entweder des Subjektes oder des Prädikates, so unterscheide der Defendent mit einem *distinguo* und gestehe den wahren Teil zu, negiere aber den falschen, wiederum mit einem einfachen *concedo* und *nego.* Manchmal wird die Distinktion eine Erklärung erfordern oder auch eine weitere Unterscheidung oder Subdistinktion.



Kritik oder Noetik.



Einleitung.

§ 1.

Aufgabe der Kritik.

1. Kritik — ἡ κριτική sc. τέχνη ist der Wortbedeutung nach die Kunst oder Fertigkeit richtig zu urteilen. Gegenstand des Urteils oder der Kritik sind entweder Dinge oder Handlungen. Indem diese dem Urteil oder der Kritik unterworfen werden, wird festgestellt, wie sie beschaffen seien. Dabei bleibt aber die Kritik nicht stehen. Mit der Feststellung der Beschaffenheit einer Sache oder Handlung verbindet die Kritik auch noch die Entscheidung, ob die festgestellte Beschaffenheit der Sache oder Handlung den naturgemäßen Anforderungen entspricht oder nicht. Maßgebend für diese Entscheidung ist die natürliche Ordnung und ihr Gesetz, bei freien Handlungen das natürliche oder auch übernatürliche Sittengesetz.

2. Zu den menschlichen Handlungen oder Tätigkeiten im weiteren Sinne können auch die des Verstandes, die Erkenntnistätigkeiten, gerechnet werden. Auch sie unterliegen deshalb der Kritik oder sichtenden Beurteilung. Insoweit dabei ihre Abhängigkeit vom freien Willen in Betracht gezogen wird, legt auch bei ihnen die Kritik den Maßstab der sittlichen Ordnung an. Darum spricht man mit Recht von guten und schlechten Gedanken. Die Erkenntnisakte können aber auch rein nach ihrer eigenen Natur, insofern sie eben Erkenntnisakte sind, der Kritik unterstellt werden. Als solche haben sie ihre eigene Aufgabe und ihre eigene Beschaffenheit, die ihnen unabhängig vom Willen zukommt. Ihre naturgemäße Aufgabe ist die Erkenntnis der Dinge und die ihnen ausschließlich eigene Beschaffenheit die Wahrheit oder Falschheit,

Gewißheit oder Ungewißheit. Werden die Verstandes- oder Erkenntnisakte unter diesem Gesichtspunkte der Beurteilung unterworfen, so liegt auch hier Kritik vor. Die Entwicklung des Sprachgebrauches hat es mit sich gebracht, die Bedeutung des Wortes Kritik, wenigstens im philosophischen und engeren Sinne, auf die Beurteilung der Erkenntnis unter dem Gesichtspunkte der Wahrheit und Gewißheit einzuschränken. Die Kritik ist demnach die Beurteilung unserer Erkenntnis unter dem Gesichtspunkte der Wahrheit und Gewißheit.

3. Die Kritik will aber nicht bloß als die Kunst zwischen wahren und falschen, gewissen und ungewissen Erkenntnissen zu unterscheiden, gelten. Wie die Logik die Kunst richtig zu denken ist, aber zur Wissenschaft wird, indem sie die Regeln des richtigen Denkens auf ihre Prinzipien zurückführt, so kann und soll auch die Kritik zur Wissenschaft werden. Als solche hat sie die Aufgabe, nicht bloß überhaupt festzustellen, daß eine Erkenntnis wahr oder falsch, gewiß oder ungewiß ist, sondern zu erforschen, welches der letzte und allgemeingültige Grund der Wahrheit und Gewißheit unserer Erkenntnis ist. Die Kritik ist demnach jene Wissenschaft, welche den letzten und allgemeinen Grund der Wahrheit und Gewißheit unserer Erkenntnis untersucht. Indem sie dieser Aufgabe nachkommt, gibt sie zugleich das Kriterium an, an dem der Unterschied zwischen Wahrheit und Falschheit erkennbar ist. Desgleichen bestimmt sie die Grenze der wahren und gewissen Erkenntnis. Soweit eben der von der Kritik dargelegte Grund der Wahrheit und Gewißheit reicht, so weit ist auch Wahrheit und Gewißheit möglich. Man kann daher auch sagen: Die Kritik ist die wissenschaftliche Untersuchung des Kriteriums und der Grenzen der menschlichen Erkenntnis.

4. Wie jede Wissenschaft, so setzt auch die Kritik ihren Gegenstand voraus. Es kommt ihr nicht zu, die Wahrheit und Gewißheit zu schaffen, sondern zu untersuchen und auf ihren Grund zurückzuführen. Daraus ergibt sich, daß es vor aller Kritik und außer der Kritik Wahrheit und Gewißheit geben kann und auch tatsächlich gibt. Da sie in der Natur der

Erkenntnis begründet ist, mag man sie natürliche oder spontane Wahrheit und Gewißheit nennen. Ohne diese wäre eine Kritik als Wissenschaft nicht möglich. Denn sie hätte kein Objekt, das sie untersuchen könnte. Und ihr selbst könnte keine Wahrheit und Gewißheit zukommen, da sie derselben ja vorausginge. Als Wissenschaft aber muß sie Wahrheit und Gewißheit ihr eigen nennen. Indem sie aber die natürliche Wahrheit und Gewißheit untersucht und begründet, erhebt sie dieselbe zur wissenschaftlichen und vervollkommnet sie. Die Kritik selbst bedient sich dabei der Reflexion wie die Logik.

5. Die Kritik wird auch Erkenntnislehre oder Noetik genannt. Sie hat es ja mit der Erkenntnis zu tun. Diese Benennung trifft aber doch mit dem Namen Kritik nicht zusammen. Der Name Noetik oder Erkenntnislehre läßt es zu, auch Fragen nach dem Ursprung der Erkenntnis und deren psychologische Natur zum Gegenstande der Kritik zu rechnen. Der Name Kritik schließt jedoch diese Gesichtspunkte aus, indem sie ihre Aufgabe einzig auf die Begründung von Wahrheit und Gewißheit einschränkt. Tatsächlich werden auch hin und wieder psychologische Fragen in der Erkenntnislehre oder Noetik oder Ideenlehre behandelt.

§ 2.

Verhältnis der Kritik zu den übrigen Wissenschaften.

1. Alle Wissenschaften machen auf Wahrheit und Gewißheit Anspruch. Denn jede Wissenschaft ist die evidente und sichere Erkenntnis einer Sache, durch demonstrative Beweisführung gewonnen. Die Kritik hat demnach ein Merkmal zu ihrem Gegenstande, das allen Wissenschaften gemeinsam ist. Ihre Untersuchungen haben deshalb für alle Wissenschaften eine Bedeutung. Man mag die Kritik daher auch Wissenschaftslehre oder die Wissenschaft des Wissens heißen.

2. Eine besondere Bedeutung wird der Kritik für die Philosophie, für die Metaphysik beigemessen. Von dem Ergebnis der kritischen Untersuchung der Erkenntnis wird geradezu der Bestand jeglicher Philosophie, vor allem die Berechtigung der Metaphysik abhängig gemacht. Nach der

Anschauung, die man als Dogmatismus bezeichnet, wahrt die Kritik auch der Philosophie Bestand und Berechtigung; sie tut dies, indem sie die Fundamente jeglicher philosophischer, metaphysischer Spekulation untersucht. Deshalb heißt sie auch Fundamentalphilosophie. Nach dem von Kant begründeten Kritizismus führt jedoch die Kritik zur Destruktion der Metaphysik; sie entzieht ihr das Fundament und läßt alle bisherigen metaphysischen Versuche und Systeme als Illusionen erscheinen. Es bleibt von der Philosophie nichts mehr übrig als die Kritik selbst. Sie gilt als Philosophie schlechthin. Diese Auffassung von der Aufgabe der Kritik richtet sich aber doch wohl in ihrer Konsequenz selbst. Wie soll sich die Negation der Möglichkeit, eine transzendente metaphysische Welt zu erkennen, mit dem natürlichen Wissensdrange des Menschen vereinbaren lassen? Im Kritizismus dürfte übrigens die Kritik an sich selber Hand anlegen und im Skeptizismus ausmünden. Denn sie kann für sich sowohl wie für die vom Kritizismus aufrecht erhaltene Erfahrung eine Grundlage nur im Aprioristischen finden, d. h. in dem, was vor aller Erfahrung gilt. Ist das aber nichts Transzendentes? Es kann also dieses Ergebnis der Kritik nicht anerkannt werden. Aber auch die als Dogmatismus bezeichnete Ansicht darf nicht falsch verstanden werden. Wenn nämlich die Kritik Fundamentalphilosophie genannt wird, so heißt das nicht, die Kritik lege für die Philosophie das Fundament. Das Fundament jeder Wissenschaft sind ihre Prinzipien, d. h. Sätze, die entweder, weil durch sich klar, eines Beweises nicht bedürfen oder von einer höheren Wissenschaft bewiesen werden und damit auf unbeweisbare Sätze zurückgehen. Das Fundament des Wissens schlechthin ist deshalb kein durch wissenschaftlichen Beweis, also auch nicht durch wissenschaftliche Kritik, gewonnener Satz. Die Kritik kann den ersten Satz alles Wissens durchleuchten, aber nicht begründen. Sie legt nicht den Grund zum Wissen, sie untersucht ihn nur.

3. Es ist überhaupt wohl fraglich, ob es möglich ist, im wahren und strengen Sinne des Wortes die Kritik von den übrigen Wissenschaften, besonders von Psychologie und Metaphysik so zu scheiden, daß

sie diesen Wissenschaften als eigene und grundlegende Wissenschaft vorausgeht. Tatsächlich übte man schon lange eingehend Kritik an der menschlichen Erkenntnis, um deren Grundlage und Grenzen festzustellen, ohne die Kritik von den philosophischen Wissenschaften zu trennen, besonders nicht von der Metaphysik. Reflexionen über den Wert und das Maß der Erkenntnis finden sich schon vor Sokrates. Die Blütezeit der griechischen Philosophie weist die tiefgehendsten erkenntnistheoretischen Untersuchungen auf. Unter den Vätern ragt Augustin hervor. Die Scholastik kannte die schwierigsten Probleme auf diesem Gebiete und entwickelte für deren Lösung wertvolle und bleibende Grundsätze. Der Universalienstreit ist ja vor allem von erkenntnistheoretischer Bedeutung, zeigt aber zugleich den Zusammenhang von Erkenntnistheorie, Psychologie und Metaphysik. Erst die Neuzeit löste die erkenntnistheoretischen Fragen von den anderen philosophischen Disziplinen, insbesondere seitdem Locke († 1704) seine „Untersuchungen über den menschlichen Verstand" veröffentlichte und Kant in seiner 1781 erschienenen „Kritik der reinen Vernunft" die Kritik als notwendige Voraussetzung aller als Wissenschaft gelten sollenden Philosophie oder Metaphysik hinstellte. Sollte die Kritik eine eigene Wissenschaft gegenüber Psychologie und Metaphysik darstellen, müßte sie ein eigenes Formalobjekt haben, das mit jenen Wissenschaften nichts zu tun hat. Allein wenn die Kritik die subjektiven Bedingungen der Erkenntnis erörtert und deren Einfluß auf den Erkenntnisinhalt dartun will, steht sie doch ganz auf psychologischem Boden. Und wenn die Kritik den Wahrheitsbegriff erörternd nach dem Verhältnis von Subjekt und Objekt forscht, so hat die darin zur Beantwortung vorgelegte Frage doch nur den Sinn, ob das als Erkenntnisinhalt Bezeichnete auch im Objekte ist, womit der Boden der Metaphysik betreten ist, selbst wenn man dabei rein vom Bewußtsein, das uns allein über den Vorstellungsinhalt Aufschluß gibt, ausgeht. Übrigens kann die Kritik niemals Metaphysik begründen. Dazu müßte sie ihr die Prinzipien geben; das müssen aber eben metaphysische Prinzipien sein. So bleibt nur eine zweifache Möglichkeit: entweder ist die Kritik zum Teil metaphysisch und

zum Teil psychologisch, oder beide Wissenschaften gehen schließlich in Kritik auf. Deshalb ist es wohl auch abzulehnen, die Kritik als Teil der Logik zu betrachten und sie dann als materielle Logik zu bezeichnen. Es ist ja gewiß richtig, zu sagen, die Wahrheit unserer Erkenntnis ist etwas Logisches, insofern das Urteil, in dem sich die Wahrheit findet, etwas Logisches ist. Indem aber die Kritik die Wahrheit untersucht, faßt sie nicht das ins Auge, was am Urteil das spezifisch Logische ist, nämlich die Form, sondern vielmehr den Inhalt und fragt, ob sich derselbe auch in den Dingen findet. Der Gedankeninhalt ist aber nicht mehr etwas Logisches im strengen Sinne, obwohl er auch die ihm eigene Form vom Denken erhält. Gerade das *universale directum* ist ja, obwohl es als Prädikat Teil von etwas Logischem ist, dennoch seinem Inhalte nach Gegenstand der Metaphysik. Wenn im folgenden daher die Kritik als eine eigene Erörterung erscheint, so geschieht dies mehr aus praktischem Interesse, als aus theoretischen Erwägungen, denen entsprechend manches in der Kritik Psychologie, manches Metaphysik, manches Logik ist.

§ 3.

Einteilung der Kritik.

1. Die Aufgabe der Kritik der Erkenntnis wurde dahin bestimmt, daß sie die Wahrheit und Gewißheit der Erkenntnis wissenschaftlich zu untersuchen hat. Es kommt ihr zu, die Frage zu beantworten, ob, inwieweit und warum unserem Erkennen auf all seinen Stufen Wahrheit und Gewißheit eigen ist. Es ist klar, daß die Kritik dieser ihrer Aufgabe nur nachkommen kann, wenn zunächst Klarheit darüber geschaffen ist, was man denn unter Wahrheit und Gewißheit zu verstehen habe und was allenfalls jene Begriffe bedeuten, die mit dem Wahrheits- und Gewißheitsbegriff zusammenhängen. Zum weiteren kann die Kritik nur dann mit Hoffnung auf Erfolg an ihre Aufgabe herantreten, wenn sie sich eine richtige Auffassung ihrer Aufgabe selbst gebildet hat. Was heißt es, die Erkenntnis auf ihre Wahrheit und Gewißheit prüfen? Nach Erledigung dieser Punkte, die sich

als Vorfragen verhalten, kann die Kritik an ihre eigentliche Aufgabe herantreten. Diese aber schließt ein die Prüfung und Untersuchung der einzelnen Erkenntnisquellen auf die durch ihre Natur gewährleistete Zuverlässigkeit, die Begründung der Objektivität unserer Erkenntnis und die Darstellung des obersten Kriteriums der Wahrheit und des letzten Grundes der Gewißheit.

2. Demnach zerfällt die Kritik in zwei Teile. Der erste Teil handelt von der Wahrheit und Gewißheit der Erkenntnis und von der Aufgabe der Kritik, der zweite Teil von der Zuverlässigkeit der Erkenntnisquellen, der objektiven Bedeutung unserer Erkenntnis und vom obersten Kriterium der Wahrheit und vom letzten Grunde der Gewißheit.

Erster Teil.

Begriff der Wahrheit, der Gewißheit und nähere Bestimmung der Aufgabe der Kritik.

Erstes Kapitel.

Die Wahrheit der Erkenntnis.

§ 4.

Begriff der Wahrheit.

1. Um zu bestimmen, worin das Wesen der Wahrheit bestehe, müssen wir vom gewöhnlichen Sprachgebrauch ausgehen. Der *gewöhnliche Sprachgebrauch* wendet aber den Begriff Wahrheit zunächst auf die *Aussagerede* an und zwar dann, wenn die Rede sowohl mit dem Gedanken des Redenden, als auch mit dem tatsächlichen Sachverhalte übereinstimmt. Da es sittliche Pflicht ist, daß die Rede dem Gedanken entspreche, nennt man diese Wahrheit moralische Wahrheit. Ihr Gegenteil ist die Lüge. Die *moralische Wahrheit* als solche hat subjektiven Charakter; ihr Maßstab liegt im Gedanken; ihm muß sie entsprechen. Freilich soll eine Rede, die subjektiv wahr ist, auch objektiv wahr sein. Dies ist sie dann, wenn auch der durch sie ausgedrückte Gedanke wahr ist, d. h. mit dem tatsächlichen Sachverhalte übereinstimmt. Ist das nicht der Fall, so ist die Rede ein Irrtum oder objektiv unwahr. Der Wahrheit der Rede geht demnach eine Wahrheit bereits voraus, *die Wahrheit des Gedankens*. Diese besteht in der *Übereinstimmung des Gedankens mit der Sache* und heißt *logische* Wahrheit. Die Kritik handelt von der logischen Wahrheit. Außer der moralischen und

logischen Wahrheit kennt die Philosophie noch eine dritte Art von Wahrheit, die Wahrheit des Seins oder die metaphysische, ontologische, die in der Übereinstimmung der Sache mit der vorbildlichen, göttlichen Idee besteht. Der gewöhnliche Sprachgebrauch wendet hier weniger das Wort Wahrheit, als Echtheit an.

2. Allen drei Arten der Wahrheit ist wesentlich die Beziehung zum Denken, zum Verstande eigen. Diese Beziehung besteht in einer Ähnlichkeit oder Übereinstimmung, sei es der Rede mit dem Gedanken, sei es des Gedankens mit der Sache, sei es der Sache mit der vorbildlichen Idee. Was die logische Wahrheit von der moralischen und der ontologischen unterscheidet, ist, daß sie in der Übereinstimmung des Gedankens mit der Sache besteht. Nicht die Sache muß sich nach dem Gedanken, sondern der Gedanke nach der Sache richten, soll logische Wahrheit vorliegen. Bei der logischen Wahrheit ist das Maß die Sache, der Gedanke dagegen ist das Gemessene. Daraus ergibt sich, daß die Wahrheit, obwohl sie die Eigenschaft des Denkens oder des denkenden Subjektes ist, dennoch wesentlich einen objektiven Charakter an sich trägt. Im Gegenstande oder im Objekte der Erkenntnis hat sie ihr Maß und ihren Grund.

3. Es ist unleugbar, daß in diesem Sinne, als Übereinstimmung des Verstandes mit der Sache — *adaequatio intellectus cum re* der gewöhnliche Sprachgebrauch das Wort Wahrheit auf das Denken anwendet. Das persönliche Bewußtsein bezeugt täglich die Richtigkeit dieser Erklärung. Nicht alle philosophischen Richtungen erkennen jedoch diesen objektiven Wahrheitsbegriff an. Wer sich zum Subjektivismus bekennt und die Erkenntnis aus dem Subjekte, aus der Vernunft ableitet, muß auch die Vernunft zum Maß des Gedankens machen und die logische Wahrheit in der Übereinstimmung des Denkens mit sich selbst finden. Tatsächlich ist das der Wahrheitsbegriff des Idealismus, besonders wie er von Fichte und Hegel vertreten worden. Der Idealismus erklärt die Vernunft nicht bloß zum Subjekte der logischen Wahrheit, sondern auch zu deren Maß und Grund. Diesem subjektivistischen Wahrheitsbegriff gegenüber kommt dem objektiven des gewöhn-

lichen Lebens ein Vorrecht zu, nämlich das Vorrecht, so lange als richtig zu gelten, bis seine Falschheit bewiesen ist. Die Beweislast obliegt allen abweichenden Definitionen und Erklärungen. Daher müssen auch die Anhänger des Idealismus ihren subjektiven Wahrheitsbegriff rechtfertigen. Die Rechtfertigung wird auch versucht. Die logische Wahrheit könne nicht in den Dingen ihr Maß haben, weil diese veränderlich seien, die Wahrheit aber unveränderlich und absolut. Diesem Beweisversuch gegenüber ist aber darauf hinzudeuten, daß wir ja unsere Erkenntnis, auch wenn sie Allgemeingültiges zum Ausdruck bringt und Unveränderliches, doch auf die Dinge beziehen. Da liegt der Schluß näher, es sei falsch, in den Dingen gar nichts Unveränderliches zu finden, als es sei der gewöhnliche Sprachgebrauch irrtümlich. Subjektivistisch ist auch der Wahrheitsbegriff das sog. Pragmatismus. Demgemäß soll das Maß und der Grund der Wahrheit in ihrem praktischen Wert für das Leben, im Nützlichkeitswert liegen. Damit wird der Wille zum Maß und zur Quelle der Wahrheit gemacht. Selbst wenn hierfür objektive Werte maßgebend sind, ist dieser Wahrheitbegriff falsch; denn objektive Werte sind nicht wahr, weil sie wertvoll sind, sondern sie sind wertvoll, weil sie wahr sind. Den Wahrheitsbegriff aber der subjektiven Willkür preisgeben, hieße ihn gänzlich zerstören.

§ 5.

Nähere Bestimmung des Subjektes der Wahrheit.

1. Die Wahrheit der Erkenntnis besteht in der Übereinstimmung des Verstandes mit der Sache. Subjekt der Wahrheit ist demnach der Verstand. So richtig das ist, ist doch näher noch zu bestimmen, inwiefern der Verstand Subjekt der Wahrheit sei, ob schon durch seine Natur und Wesenheit, oder erst durch seine Erkenntnisakte, nämlich Begriff und Urteil.

2. Nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch wird die Wahrheit nicht schon dem Verstande als solchem zugesprochen. Vielmehr wird sie ihm nur um seiner Erkenntnistätigkeit willen zugeteilt. Man spricht so fast nicht von einem wahren Verstande, als

vielmehr von wahren Gedanken, die sowohl als Begriffe wie als Urteile verstanden werden. Daraus ergibt sich, daß die Theorie der eingeborenen Ideen, die Cartesius und Leibnitz vertreten und dergemäß der Verstand die Wahrheit nicht erst erwerben müßte, sondern bereits von Natur aus, wenn auch unbewußt, besitzen würde, dem Sprachgebrauche entgegen ist. Sie ist damit ebenso gerichtet wie der subjektivistische Wahrheitsbegriff, der übrigens aus ihr ohnehin sich entwickelt hat. Solange diese vom gewöhnlichen Sprachgebrauch abweichenden Theorien keine hinreichende Begründung für sich vorbringen können, bleibt ihnen gegenüber jener bestehen. Die Wahrheit liegt demnach im Begriffe und im Urteile. Beiden wird auch durch das gewöhnliche Leben Wahrheit zugesprochen. Denn man redet von wahren Begriffen und von wahren Urteilen. Der Schluß mag hier außer acht bleiben, da er ja aus Urteilen entspringt und in einem Urteil, dem Schlußsatz, endet. Der gewöhnliche Sprachgebrauch deutet aber auch an, daß dem Begriffe und dem Urteile die Wahrheit doch nicht in ganz gleicher Weise zukommt. Denn wenn auch bei Begriffen oder Ideen gewiß von Wahrheit gesprochen wird, so werden doch wohl nur Urteile Wahrheiten schlechthin genannt. Es bleibt daher noch näher zu untersuchen, worin der Unterschied zwischen der Wahrheit des Begriffes und des Urteiles liegt.

3. Wenn die Wahrheit sowohl dem Begriffe als dem Urteile zugesprochen wird, aber doch dem Urteile mit besonderer Betonung, so ist damit angedeutet, worin der Unterschied liegen dürfte: die Wahrheit kommt beiden zu, dem Urteile aber in vollkommenem Sinne. Diese Unterscheidung entspricht auch der Natur beider Erkenntnisakte, wie dem Wesen der Wahrheit. Die Natur des Begriffes fordert es vor allem, ihm Wahrheit zuzuerkennen. Dem Begriffe kommt die Wahrheit, soweit er das Werk eines rein natürlichen, psychologischen Geschehens ist, naturnotwendig zu. Er ist ja als solcher nichts anderes als die Auffassung eines Gegenstandes durch den Verstand, nicht der Sache, sondern dem Bilde nach. Ein unwahrer Begriff wäre kein Begriff. Allerdings gilt das zunächst nur von den einfachen Begriffen. Denn

diese allein entstehen auf naturnotwendige Weise, unter Ausschaltung den Irrtum ermöglichender Nebenumstände. Bei zusammengesetzten Begriffen können sich solche geltend machen. Darum sagt man, der Begriff sei *per se* notwendig wahr, *per accidens* allerdings könne er falsch sein. Der notwendige Charakter der Wahrheit des Begriffes schließt aber eine Unvollkommenheit von sich nicht aus. Diese besteht darin, daß der Verstand in der einfachen begrifflichen Auffassung zwar die Wahrheit besitzt, aber nicht in einer seiner Natur entsprechenden Weise. Denn dazu ist notwendig, daß er sie erkennend, mit Bewußtsein besitzt. Dazu kommt es erst, wenn der Verstand über den Begriff reflektiert, ihn mit der Sache vergleicht und so die im Begriffe liegende Übereinstimmung mit der Sache erkennt. Im einfachen Begriffe ist die Wahrheit wie in einer Sache, nicht aber wie ein Erkanntes, Bewußtes im Erkennenden. Weil aber im Begriffe der Keim zur Weiterentwicklung der Wahrheit bis zur Vollkommenheit liegt, sagt man, der Begriff sei keimhaft, anfangsweise — *inchoative* wahr.

4. Die Vollkommenheit der Wahrheit ist aber im Urteil gegeben. Im Urteil ist die Übereinstimmung des Verstandes mit der Sache von diesem selbst auf Grund der Vergleichung erkannt und zum geistigen Ausdruck gebracht. Darum kommt auch im Urteil der Verstand zur Ruhe. In ihm findet er seine Befriedigung, ein Zeichen, daß sein Ziel, die Wahrheit, vollkommen erreicht ist. Beim Begriff ist das nicht der Fall. Dieser drängt über sich hinaus, dem Urteil zu. Mit Recht nennt deshalb auch der gewöhnliche Sprachgebrauch wahre Urteile einfachhin Wahrheiten. Wenn aber der Begriff der Wahrheit im Urteil vollkommen verwirklicht wird, so hindert das nicht, daß dem Urteil die Wahrheit vollständig fehlen und das Urteil falsch sein kann. Kein Urteil kommt durch einen notwendigen Naturprozeß zustande. Es entsteht durch Zusammensetzung oder Trennung, die sich auf Grund freier Reflexion ergeben. Deshalb wird mit Recht die Aussagerede, die ja ein Urteil ausdrückt, definiert als *ratio significans verum vel falsum.*

5. In gewissem Sinne kann man auch bei der Sinnes-

wahrnehmung von Wahrheit sprechen; denn auch in ihr liegt eine Verähnlichung und Übereinstimmung, nämlich des Sinnes mit dem Gegenstande. Natürlich verhält es sich mit der Wahrheit der Sinneswahrnehmung ähnlich wie mit der des Begriffes; sie ist unvollkommen wie die des Begriffes, ja noch unvollkommener. Denn der Sinn erkennt in der ihm entsprechenden Auffassung der Sache seine Übereinstimmung mit dieser nicht nur tatsächlich nicht, er kann auch in eigener Kraft nie zu dieser Erkenntnis sich entwickeln, da in ihm die Vergleichungsmöglichkeit nicht liegt. Darum sind die auf Grund der Sinneswahrnehmung gefällten Erfahrungsurteile nicht Sache des Sinnes, sondern des Verstandes. Dazu kommt noch, daß in der Sinneswahrnehmung nur eine Angleichung an ein beziehungsweises Sein, an ein accidentelles liegt, nicht an das Sein des Gegenstandes an sich, wie sie mit dem Begriffe gegeben ist und wie sie zum eigentlichen Wahrheitsbegriff notwendig gehört.

§ 6.

Unveränderlichkeit der Wahrheit.

1. Es hat zu allen Zeiten Philosophen gegeben, die der Wahrheit den Charakter der Unveränderlichkeit nicht zuerkannten. Im Altertum erklärten bekanntlich die Sophisten Wahrheit und Sitte für Menschensatzung und gaben sie dadurch der Veränderlichkeit dieser preis. Es war eben ihr Wahrheitsbegriff subjektiv. Da in der Neuzeit der subjektive Wahrheitsbegriff infolge der Kantschen Kritik vielfach Eingang gefunden, gewann die Anschauung, alle Wahrheit sei veränderlich, viele Anhänger. Die vielverbreitete Entwicklungstheorie, nach der alles, auch das menschliche Denken mit seinen Gesetzen, der Evolution und dem Progressismus unterliegt, begünstigte sie. Keine Wahrheit gilt mehr als absolut, sondern nur mehr als relativ, deshalb heißt man diese Anschauung Relativismus.

2. Der Relativismus ist hinfällig in sich wie der Skeptizismus, den er einschließt. Soll nämlich der Relativismus einen Wert als Wahrheitslehre haben, so muß er doch für sich wenigstens absolute Gültigkeit in Anspruch nehmen.

Damit hebt er sich aber offenbar selbst auf. Der Relativismus steht und fällt auch mit seinen Voraussetzungen. Die Gültigkeit der allgemeinen Gesetze soll räumlich und zeitlich beschränkt sein, weil ihre Annahme sich nur auf Erfahrung stützt. Die empiristische Ableitung der allgemeinen Gesetze ist aber falsch. Die Wahrheit soll veränderlich sein, weil alles der Evolution unterworfen ist. Die Allgemeinheit der Entwicklung ist jedoch in keiner Weise nachgewiesen; es gibt neben dem der Entwicklung Unterworfenen und in diesem Dinge, die ihr nicht unterliegen und dahin gehören vor allem die Denkgesetze. Ist übrigens das Entwicklungsgesetz auch der Entwicklung unterworfen oder kommt ihm Stabilität zu? Auch der Psychologismus gibt dem Relativismus keinen Halt. Nach ihm sollen die Wahrheiten, so wie sie lauten, eben für uns so lauten müssen, nicht aber für andere erkennende Wesen. Diese Theorie setzt voraus, daß der Mensch und das Erkenntnisvermögen das Maß der Wahrheit sei, was das Bewußtsein nicht nur nicht bezeugt, sondern widerlegt.

3. Der Relativismus ist mit dem durch das einfache Bewußtsein bezeugten objektiven Wahrheitsbegriff nicht vereinbar. Demgemäß besteht die Wahrheit in der Übereinstimmung der Erkenntnis mit der Sache. Maß und Grund der Wahrheit ist die Sache. Deshalb und insoweit eine Erkenntnis den objektiven Sachverhalt zur Darstellung bringt, ist sie wahr; tut sie das nicht, ist sie falsch. Wie es hier kein Mehr und kein Minder gibt, so auch keine Veränderung. Ein Urteil, das ein Prädikat von einem Subjekte bejaht, weil es nach dem objektiven Sachverhalte dem Subjekte wirklich zukommt, muß, will es wahr sein, diese Bejahung immer bewahren; würde es je einmal von dieser Bejahung abfallen, wäre es entweder nicht mehr wahr oder es hätte einen anderen objektiven Sachverhalt zum Gegenstande. Dann wäre es aber nicht mehr das erste Urteil, und auch nicht ein Urteil, in das sich das erste verwandelte, sondern eben ein neues Urteil, numerisch und inhaltlich vom ersten verschieden. Der objektive Wahrheitsbegriff bringt es mit sich, daß es Wahrheiten gibt, die wie sie lauten, immer lauten müssen; es sind jene, die unveränderliche, not-

wendige Verhältnisse ausdrücken. Ist die Notwendigkeit dieser Verhältnisse absolut, d. h. unabhängig von irgend etwas anderem, weil im Wesen des Subjektes selbst begründet, so ist auch die auf sie sich beziehende Wahrheit eine absolute. Ist die Notwendigkeit jedoch von Bedingungen abhängig, so natürlich auch die Wahrheit ihrer Erkenntnis, wie dies bei den Naturgesetzen der Fall ist. Man möchte es vielleicht für zulässig halten, hier von relativer Wahrheit zu reden. Aber besser ist es, solche Wahrheiten hypothetische, bedingte zu nennen. Damit ist aber die relativistische Ansicht nicht identisch, dergemäß eine Ansicht wahr sein soll, wenn sie den zeitweiligen Anschauungen oder zeitweiligen wissenschaftlichen Voraussetzungen entspricht; denn da wäre nur ein subjektiver Maßstab als Grund der Wahrheit geltend gemacht und der objektive Wahrheitsbegriff zerstört. Für die bedingt wahren Sätze im objektiven Sinne gelten auch bedingt notwendige objektive Verhältnisse als Gegenstand und Maß. Die Behauptung der Unveränderlichkeit der Wahrheit macht einen Fortschritt der Erkenntnis nicht unmöglich. Im Gegenteil: der objektive Sachverhalt, der der Grund der Unveränderlichkeit der Wahrheit ist, ist zugleich der Grund des Fortschrittes der Erkenntnis. Ist die Wahrheit die Angleichung des Verstandes an den objektiven Sachverhalt, und kann der menschliche Verstand seiner Natur entsprechend diese Angleichung nur immer teilweise in einzelnen Urteilen zum Ausdruck bringen, so ist damit der Drang und das Streben nach fortschreitender Erkenntnis von selbst gegeben. Zugleich ist wahrer Fortschritt damit begründet, der doch ohne bleibende Errungenschaften nicht begreiflich ist.

§ 7.

Irrtum.

1. Das Gegenteil von Wahrheit ist Irrtum — *error, falsitas.* Besteht die Wahrheit in der Übereinstimmung des Verstandes mit der Sache, so liegt Irrtum dann vor, wenn einem Erkenntnisakte, z. B. einem Urteile, diese Übereinstimmung mangelt. Das ist dann der Fall, wenn ein Urteil etwas bejaht,

was nicht ist oder etwas verneint, was ist. Nicht jeglicher Mangel der Übereinstimmung ist deshalb schon Irrtum. Mangel an Übereinstimmung liegt auch schon vor, wenn kein Gedanke vorliegt; und doch ist das nicht Irrtum. Zum Irrtum gehört mehr, nämlich positive Verschiedenheit — *falsitas est positiva difformitas intellectus a suo obiecto.*

2. An und für sich kann der Verstand dem Irrtum nur dann verfallen, wenn er über einen Gegenstand urteilt, nicht aber, wenn er den Gegenstand begrifflich erfaßt. Denn erst im Urteil behauptet der Verstand seine Übereinstimmung mit dem objektiven Sachverhalte; er fällt dem Irrtum anheim, wenn er sie behauptet, ohne daß sie vorhanden ist. Es kommt aber dem urteilenden Verstande nur die Möglichkeit des Irrtums naturgemäß — *per se* zu, nicht aber auch die Wirklichkeit des Irrtums. Diese liegt in begleitenden Umständen begründet, sie tritt *per accidens* ein. Der Verstand kann irren, weil keine Verbindung von Subjekt und Prädikat naturnotwendig erfolgt. Und er fällt tatsächlich dem Irrtum anheim, wenn er bei Bildung des Urteils sich nicht von rein sachlichen Motiven oder nur von der Einwirkung des Sachverhaltes auf ihn leiten läßt, sondern von Leidenschaft und Willkür, oder wenn er urteilt, ehe der wahre Sachverhalt erkannt ist, also in Unklarheit und Übereilung. Deshalb die Tatsache, daß sich dort kein Irrtum einstellt, wo solche die Wahrheit hemmenden Nebenumstände ausgeschaltet sind, wie bei Bildung der allgemeinsten Prinzipien. Allerdings spricht man auch von falschen und irrtümlichen Begriffen. Aber das hat entweder den Sinn eines falschen Urteils, das man auch hin und wieder einen falschen Begriff anstatt falsche Erkenntnis nennt; oder es bezieht sich auf Begriffe, die aus teils natürlich, teils tatsächlich unvereinbaren Merkmalen zusammengesetzt sind und aus falschen Urteilen entspringen. Vielfach wird der Sinneswahrnehmung Täuschung und Irrtum zugeschrieben. Sind dabei falsche Urteile auf Grund der Sinneswahrnehmung gemeint, so ist es auch hier der urteilende Verstand, der irrt, nicht der Sinn, dem man besser nur zuschreibt, daß er den Irrtum zuläßt, nicht aber, daß er ihn veranlaßt. Soll aber damit gemeint sein, daß die Sinne die Dinge anders darstellen als sie sollen oder als diese

sind, so ist auch da zu beachten, daß sich das mit ihnen nicht *per se*, sondern auch nur *per accidens* verbindet.

3. Der Irrtum ist der Veränderung und der Steigerung unterworfen und zwar nach seiner Natur. Er hängt ja von zufälligen Umständen ab und von willkürlichen Stimmungen. Und je mehr Prädikate von einem Subjekte falsch ausgesagt werden, desto größer die Differenz zwischen Verstand und Sache. Und je mehr ein Prädikat einem Subjekte widerspricht, desto schwerwiegender der Irrtum.

Zweites Kapitel.

Die Gewißheit der Erkenntnis.

§ 8.

Der Begriff der Gewißheit.

1. Mit dem Begriff der Wahrheit hängt der Begriff der Gewißheit eng zusammen. Der gewöhnliche Sprachgebrauch verbindet ihn zunächst mit solchen Wahrheiten, die als solche, d. h. als Wahrheiten erkannt sind, sei es daß sie notwendig wahr sind, sei es doch wenigstens tatsächlich. Solche Wahrheiten werden gewiß genannt und auch schlechthin als Gewißheit bezeichnet wie ja auch Urteile, die wahr sind, Wahrheiten heißen. Damit ist die Gewißheit im objektiven Sinne gegeben. Ihr entspricht und entspringt die subjektive Gewißheit. Diese ist eine Eigenschaft des Verstandes, der eine Wahrheit als solche erkannt hat und daran festhält. Das Schwanken zwischen zwei einander entgegengesetzten Möglichkeiten ist beseitigt und jegliche Sorge, es könnte das Gegenteil wahr sein, überwunden. Diese Gewißheit, die als Eigenschaft des erkennenden Verstandes erscheint, ist als Gewißheit im eigentlichen Sinne zu bezeichnen, wie ja auch die Wahrheit formell trotz ihrer objektiven Begründung dem Verstande, dem erkennden Subjekte, zukommt. Daher die Definition der Gewißheit als Zustand des Intellektes, in dem dieser an einem Urteil als wahr festhält mit Ausschluß

jeglicher Furcht, es könnte das gegenteilige Urteil wahr sein — *firmitas assensus in unam contradictionis partem sine ulla formidine errandi.*

2. Da der Verstand an und für sich weder für ein bestimmtes Urteil noch auch gegen dasselbe eingenommen ist, so ist es klar, daß es eines von ihm verschiedenen Grundes bedarf, der im Verstande die entschiedene Hinneigung zu einer Wahrheit und das Festhalten an derselben bewirkt. Diesen Grund nennt man Gewißheitsgrund — *fundamentum adhaesionis.* Dieser Gewißheitsgrund kann sowohl im Willen als auch im Objekte gesucht werden; denn beide haben eine Obmacht über den Verstand. Wer mit Cartesius schon das Urteil als eine Willenssache betrachtet, wird umsomehr den Gewißheitsgrund im Willen finden wollen. Dem dürfte aber der gewöhnliche Sprachgebrauch nicht Recht geben. Da der gewöhnliche Sprachgebrauch andeutet, die subjektive Gewißheit entspringe aus der objektiven, ist wohl anzunehmen, daß der Gewißheitsgrund unmöglich vom subjektiv gerichteten Willen stammen könne. Als Eigenschaft der Erkenntnis kann die Gewißheit doch nur einen Grund haben, der auf der Linie der Erkenntnis als solcher liegt. Das kann nun kein anderer sein als der objektive Tatbestand, der durch die Erfahrung oder durch die begriffliche Auffassung dem Intellekte gegenüber wirksam wird und sowohl zur Bildung des Urteils als zum Festhalten an demselben veranlaßt. Wenn der objektive Gewißheitsgrund erst durch die subjektive Erkenntniskraft Gewißheit im Verstande erzeugt, so tut das seiner Objektivität keinen Eintrag. Denn der Umstand, daß er selbst zuerst erkannt sein muß, soll er Gewißheit bewirken, macht ihn nicht zum Gewißheitsgrund, sondern ermöglicht ihm nur die bestimmende Einwirkung auf den Intellekt. Anders verhält es sich bei Glaubenswahrheiten. Auch sie sind gewiß. Der Grund aber, weshalb sie für gewiß gehalten werden, ist nicht ein solcher, der zunächst und nur auf den Verstand überzeugend wirkt, sondern er bewegt den Willen, der den Verstand zur Beistimmung nötigt. Für Glaubenswahrheiten ist nächster Gewißheitsgrund der Wille, aber insofern er objektiv motiviert ist.

3. Zwischen objektiver und subjektiver Gewißheit ist, wie oben gezeigt worden, zu unterscheiden. Man spricht auch von einer formalen Gewißheit. Sie ist nichts anderes als die subjektive Gewißheit, d. h. das Festhalten des Verstandes an der Wahrheit, das und soweit es durch die objektive Gewißheit begründet ist. Von formaler Gewißheit ist daher zunächst bei den Erfahrungswahrheiten und mittelbaren oder unmittelbaren Verstandeswahrheiten die Rede. Indirekt kann man eine solche auch bei Glaubenswahrheiten gelten lassen, insofern nämlich ihre Gewißheit auf einem objektiv (durch die objektive, erkannte Autorität) motivierten Willensakt beruht, obwohl der in der Wahrheit selbst liegende Gewißheitsgrund dabei nicht zur Geltung kommt. Eine formale Gewißheit ist aber nie mit einem falschen Urteil vereinbar. Denn ein solches kann, wie es keine objektive Wahrheit ist, nie eine objektive Gewißheit sein, noch kann es einen objektiven Gewißheitsgrund haben. Hält der Verstand dabei doch am Urteil fest, so ist dieses Festhalten rein subjektive Gewißheit, die meistens ihren Grund im Willen hat und besser *pertinacia* als *certitudo* heißt.

§ 9.
Grade und Arten der Gewißheit.

1. Die Gewißheit kann graduell und spezifisch verschieden sein. Insofern sie im Ausschluß der Furcht vor Irrtum besteht, erscheint sie als etwas Negatives und läßt als solches allerdings weder eine Steigerung noch eine Unterscheidung zu — *consistit in indivisibili.* Nach ihrer positiven Seite jedoch, insofern die Gewißheit im Festhalten an der Wahrheit, in der Festigkeit des Beistimmens besteht, gibt es verschiedene Grade und Arten.

2. Als verschiedene Arten der Gewißheit werden die metaphysische, physische und moralische Gewißheit bezeichnet. Metaphysisch gewiß sind solche Wahrheiten, die der metaphysischen Ordnung angehören. Bei ihnen handelt es sich um ein Prädikat, das dem Subjekte entweder abgesprochen wird, weil es dem Sein und Wesen desselben

widerspricht oder zugesprochen werden muß, weil es, sei es mittelbar, sei es unmittelbar mit dessen Sein und Wesen gegeben ist. Zu der metaphysischen Gewißheit zählt auch die mathematische Gewißheit, insofern in mathematischen Urteilen, sei es arithmetisch-algebraischen, sei es geometrischen immer ein solches Prädikat als zum Subjekt gehörig erwiesen wird, das eigentlich nichts anderes ist als ein neuer Ausdruck für die durch das Subjekt bereits bezeichnete Größe; es treten deshalb die mathematischen Urteile in Form von Gleichungen auf. Physisch gewiß sind alle Wahrheiten, die auf Naturgesetze sich gründen und die veränderlichen Dinge, insofern sie veränderlich sind, zum Objekte haben. Da die Naturgesetze nur wirksam sind, wenn gewisse Bedingungen erfüllt sind, so ist auch die auf sie sich stützende Gewißheit nur eine bedingte. Desgleichen ist auch die moralische Gewißheit keine absolute. Die moralische Gewißheit kommt jenen Wahrheiten zu, die ein Prädikat von einem Subjekte bejahen, weil es die Sittenordnung fordert, daß es ihm zukomme. Die Erfüllung des Sittengesetzes hängt aber vom freien Willen ab.

3. Es ist klar, daß sich diese drei verschiedenen Arten der Gewißheit auch graduell unterscheiden. Das kommt schon dadurch zum Ausdruck, daß die physische und moralische Gewißheit bedingte Gewißheiten sind, die metaphysische dagegen eine absolute. Metaphysisch gewisse Sätze oder Wahrheiten kennen keine Ausnahme, physisch gewisse aber wohl und noch mehr moralisch gewisse. Deshalb darf man aber nicht den beiden letzten den Charakter eigener und selbständiger Arten der Gewißheit absprechen. Denn wenn auch physisch und moralisch gewisse Wahrheiten die metaphysischen Prinzipien voraussetzen, ihre Gewißheit hat doch ihren eigenen Gewißheitsgrund, die der ersten, physischen in der *necessitas naturae,* der physischen Ordnung, die der zweiten, moralischen in der *necessitas finis,* der moralischen Ordnung. Indirekt führt sich die Gewißheit der Glaubenswahrheiten auf die moralische Gewißheit zurück, da der den Willen bewegende Grund, die Autorität des Zeugen, d. h. dessen Wahrhaftigkeit moralisch gewiß ist. An und für sich ist sie natürlich von der moralischen Gewißheit verschieden, da ihr Grund im

Willen liegt. Zum Unterschied von den obigen drei Arten, denen der Charakter der Notwendigkeit eignet, kann die Glaubensgewißheit auch eine freie genannt werden; denn mag auch das Glaubensmotiv noch so rationell sein, der Wille bleibt ihm gegenüber immer frei, ohne den es auf den Verstand nicht wirken kann, da es die innere Wahrheit des Glaubensgegenstandes nicht aufhellt.

§ 10.
Die Meinung.

1. Die Gewißheit ist eine Vollkommenheit des Verstandes, die nicht immer sofort erreicht wird. Der Verstand muß vielfach vorbereitende Studien durchlaufen, bis er zur Gewißheit gelangt. Diese sind die Meinung und der Zweifel.

2. Meinung — *opinio, δόξα* ist ein Satz oder Urteil, dem der Verstand als einer Wahrheit beizustimmen geneigt ist, aber mit der Besorgnis, es könnte auch das Gegenteil wahr sein und deshalb ein Irrtum vorliegen — *assensus in unam contradictionis partem cum formidine errandi.* Die Meinung ist das Ergebnis der dialektischen Beweisführung, der es eigen ist nur Wahrscheinlichkeit zu erzeugen.

3. Die Wahrscheinlichkeit läßt Grade zu. Ein Urteil, das nicht gewiß ist, kann mehr oder minder wahrscheinlich sein. Daher unterscheidet man zwischen *opinio probabilis, probabilior* und *minus probabilis.* Sprechen für eine Meinung zwar Gründe, aber für das Gegenteil gleichgewichtige, so sind beide einfachhin wahrscheinlich. Sprechen für die eine Meinung mehr Gründe als für die andere, ohne aber entscheidend zu sein, so ist die erste wahrscheinlicher als die zweite, diese aber immer noch im wahren Sinne wahrscheinlich. Eine Meinung, deren Wahrscheinlichkeit sehr groß ist, da für sie sehr gewichtige Gründe sprechen, wird auch moralische Gewißheit genannt, natürlich im uneigentlichen Sinne.

§ 11.
Der Zweifel.

1. Unter Zweifel — *dubitatio, σκέψις* versteht man jenen Zustand des Verstandes, in dem er zwischen zwei einander kontradiktorisch entgegengesetzten Urteilen schwankt — *inde-*

terminatus motus intellectus super utramque partem contradictionis. Der Zweifel setzt sichere Erkenntnisse voraus, ohne die er unmöglich ist, und unterscheidet sich dadurch vom schlechthinigen Nichtwissen. Wer zweifeln will, muß doch wenigstens das Subjekt und Prädikat kennen, über deren gegenseitiges Verhältnis dann Zweifel bestehen kann.

2. Man unterscheidet:

a) zwischen positivem und negativem Zweifel. Ist gar kein Grund vorhanden, der irgendwie für oder gegen eine Ansicht sprechen würde, so ist der Zweifel negativ. Sprechen jedoch gegen beide Kontradiktorien Gründe, so ist der Zweifel positiv. Der positive Zweifel ist mit der Meinung nicht zu verwechseln. Die Meinung beruht auf Gründen, welche für ein Urteil sprechen, ohne ausschlaggebend zu sein. Der positive Zweifel dagegen liegt vor, wenn kein Grund für, wohl aber Gründe gegen ein Urteil sprechen, ohne als ausschlaggebend anerkannt zu werden;

b) zwischen wirklichem und fingiertem, hypothetischem, methodischem Zweifel. Der methodische Zweifel besteht darin, daß man von einer vorhandenen Gewißheit absieht, um zu neuer Untersuchung anzuregen und eine vollkommenere Erkenntnis zu erzielen, als bereits vorliegt;

c) zwischen relativem und absolutem Zweifel. Ein absoluter Zweifel wäre der Zweifel an aller Erkenntnis. Ein solcher ist unmöglich, weil, wie oben bemerkt wurde, jeder Zweifel eine Gewißheit voraussetzt.

3. Sowohl der wirkliche als der methodische Zweifel sind für die Wissenschaft und deren Fortschritt von großer Bedeutung. Es kann zwar der Zweifel niemals durch sich und aus sich eine wissenschaftliche Erkenntnis, der ja Gewißheit eigen ist, erzeugen. Diese entsteht durch demonstrative Beweisführung, deren Bestandteile durchweg gewiß sind. Ein inneres konstitutives Element der Wissenschaft ist daher der Zweifel nicht. Aber er regt zum wissenschaftlichen Forschen an, da er einen Zustand darstellt, in dem zu verharren dem Verstande unnatürlich ist. Wer zur wissenschaftlichen Erkenntnis gelangen will, muß es verstehen, richtig zu zweifeln. *Sapientis est recte dubitare.*

Drittes Kapitel.

Nähere Bestimmung der Aufgabe der Kritik.

§ 12.
Erklärung der Frage.

1. Es wurde bereits in der Einleitung im allgemeinen die Aufgabe der Kritik festgestellt. Nachdem nun aber dargelegt worden, in welchem Sinn vom gewöhnlichen Leben Wahrheit und Gewißheit verstanden werden, ist es nötig, näher zu zeigen, worin die Aufgabe der Kritik bestehe.

2. Die Untersuchung des Wahrheits- und Gewißheitsbegriffes hat ergeben, daß Wahrheit und Gewißheit insofern subjektiv sind, als sie formell Eigenschaften des erkennenden Verstandes sind. Beide aber haben ihre objektive Grundlage. Denn in den Erkenntnisgegenständen, nicht im erkennenden Subjekte, liegt das Maß der Wahrheit und der Grund der Gewißheit. Es frägt sich nun, wie die Aufgabe der Kritik verstanden werden müsse. Welches ist das Ziel der Kritik und welches sind ihre Mittel, die Aufgabe zu lösen? Ist es die Aufgabe der Kritik, die Wahrheit der Erkenntnis und deren Gewißheit erst nachzuweisen? Oder hat sie unter Voraussetzung der Wahrheit und Gewißheit deren objektiven Charakter darzutun? Oder genügt es, wenn unter Anerkennung des vom gewöhnlichen Leben nahegelegten objektiven Wahrheits- und Gewißheitsbegriffes bloß die Grenzen und der letzte Grund der Wahrheit und Gewißheit aufgezeigt werden?

3. Die Anschauungen über die Aufgabe der Kritik sind verschieden. Die einen ziehen die Wahrheit und Gewißheit überhaupt in Zweifel und finden kein Mittel, eine solche zur Anerkennung zu bringen; das Ergebnis ihrer Kritik ist der Skeptizismus. Andere glauben der Objektivität des Wahrheitsbegriffes und der Gewißheit erst erweisen zu müssen, verfallen aber dem Subjektivismus und Idealismus. Eine dritte Gruppe endlich erkennt im allgemeinen den populären Wahrheits- und Gewißheitsbegriff an, glaubt ihn aber der

wissenschaftlichen Reflexion unterwerfen zu müssen, womit der sog. methodische Zweifel verbunden wird. Man kann diesen Standpunkt als Dogmatismus bezeichnen. Je nach der Ausdehnung aber, in der man sich des methodischen Zweifels bedient, kommt es auch innerhalb dieser Gruppe zu tiefgehenden Meinungsverschiedenheiten: Cartesius zog der Anwendung des methodischen Zweifels keine Grenze, andere aber schränken dieselbe ein und entgehen dadurch dem Skeptizismus und Subjektivismus, denen mehr oder minder bereits Cartesius verfallen.

§ 13.

Der Skeptizismus.

1. Der Skeptizismus erkennt nicht an, daß die natürliche Gewißheit, die im gewöhnlichen Sprachgebrauch zum Ausdruck kommt und dem praktischen Leben zugrunde liegt, zur wissenschaftlichen erhoben werden könne. Denn die Fundamente, auf die sie sich stützt, halten bei genauer Prüfung nicht stand. Die Kritik hat es aber auch nicht in der Hand, Wahrheit und Gewißheit zu begründen. So ist der Verzicht auf Wahrheit und Gewißheit die höchste Weisheit. Die Fundamente, auf denen die natürliche Wahrheit und Gewißheit ruhen soll, sind teils objektive, teils subjektive. Die objektiven Fundamente sollen die Dinge als Erkenntnisgegenstände sein; die subjektiven sind die Erkenntniskräfte. Schon der antike Skeptizismus erklärte beide für unzulänglich, ja für unmöglich. Aus der Lehre Heraklits von Ephesus, daß die Dinge in beständiger Veränderung begriffen seien, zog Pyrrho von Elis, Zeitgenosse Alexander des Großen, den Schluß, kein Ding sei mehr als es nicht sei und biete daher dem Urteil keine sichere Grundlage; daher müsse man sich des Urteils enthalten, umsomehr, als das Festhalten an einem Urteil wegen der dadurch entstehenden Streitigkeiten die Gemütsruhe störe. Ainesidemus (1. Jahrh. v. Chr.) wies in seinen „Zweifelsgründen" auf die Tatsache hin, daß das nämliche dem einen so, dem anderen anders erscheine, womit die subjektive Grundlage allgemeingültiger Erkenntnis erschüttert schien. Ähnliche Gedanken hatten die Sophisten schon geäußert und alle Wahrheit

als Menschensatzung hingestellt, Anschauungen, die auch in der Neuzeit, da in Montaigne, Charron und Sanchez, Pierre Bayle und Pascal der Skeptizismus sich erneuerte, wiederkehren. Der Begründer des modernen Skeptizismus ist David Hume († 1776). Er erkannte richtig, daß das Kausalitätsprinzip die Grundlage des Wissens, besonders des metaphysischen und ethischen sei, erklärte dieses aber auf Grund des Lockeschen Sensualismus für hinfällig und unbegründet; es könne nur auf Erfahrung beruhen, und diese kenne nur Aufeinanderfolge *(post hoc)*, keine Abhängigkeit *(propter hoc)*. Alle Gewißheit, die man in Hinsicht auf religiöse, metaphysische und moralische Wahrheiten zu haben glaube, beruhe nur auf einem instinktiven Triebe, der vor der wissenschaftlichen Reflexion nicht bestehen könne.

2. Wie wenig der Skeptizismus recht hat, dürfte vor allem daraus ersichtlich sein, daß es ihm trotz seines radikalen Vorgehens nicht gelingt, die Wahrheit und Gewißheit aus der Welt zu schaffen. Wenn der antike Skeptizismus die Möglichkeit eines Urteils vom bleibenden Werte deshalb in Abrede stellt, weil die Dinge einem solchen wegen ihrer absoluten Veränderlichkeit keine Unterlage bieten, so ist doch hierin schon ein objektiv gültiges Urteil beabsichtigt und zwar im Sinne des gewöhnlichen Wahrheitsbegriffes. Ein solches liegt auch vor, wenn die Übereinstimmung der Erkenntniskräfte, besonders der Sinne, geleugnet wird. Darum heißt es mit Recht, der Skeptizismus widerspreche sich selbst und seine Position sei seine Negation. Zudem widerspricht er dem Wahrheits- und Wissensdrange der menschlichen Natur, nicht minder dem praktischen Leben, das Schritt für Schritt sichere Erkenntnis lehrt und voraussetzt. Wenn der Verzicht auf den Gebrauch der Vernunft durch den Hinweis auf die vielen Meinungsverschiedenheiten gerechtfertigt werden soll, so geschieht das nur unter Übertreibung dieser, ohne Versuch sie zu erklären und mit Unterlassung des Hinweises auf die Tatsache der Übereinstimmung aller menschlichen Urteile in vielen Punkten. Endlich erscheint doch die Gegenüberstellung von instinktivem Glauben und wissenschaftlicher Reflexion als ungereimt, die Kritik des Kausalitätsprinzips als

falsch und für den Fall, daß sie richtig wäre, das Verfahren Humes als inkonsequent. Ist nämlich das Kausalitätsprinzip ohne objektiven Wert, dann verlieren nicht bloß die metaphysischen Spekulationen ihr Fundament, auch eine Erfahrung ist unmöglich, da auch sie ohne die Dinge, die ihre Ursache sind, nicht zustande kommen kann. Die Kritik Humes am Kausalitätsprinzip ist aber falsch, weil der intellektuelle Sensualismus Lockes falsch ist, dem sie entsprungen. Damit ist auch die unnatürliche Entgegensetzung von instinktivem Glauben und Vernunftreflexion ohne Fundament, da sie doch nur vorgenommen worden, um dem Scheine nach die nun einmal nicht zu leugnende Existenz der religiösen Wahrheiten zu erklären und den Widerspruch der Wissenschaft gegen sie zu rechtfertigen. Es geht doch sehr weit, einer Theorie zulieb die Natur gewaltsam zu deuten. Besser ist es, die Stimme der Natur zu hören und ihr Maßstabswert beizumessen.

3. Ist der Skeptizismus überhaupt unhaltbar, dann muß auch seine Auffassung von der Aufgabe der Kritik falsch sein. Diese kann unmöglich in der Verleugnung der natürlichen Wahrheit und Gewißheit liegen. Vielmehr ist diese anzuerkennen und ihre Grenze und ihr Grund zu untersuchen.

§ 14.
Der Kritizismus.

1. Die Anhänger des Kritizismus leugnen die Wahrheit und Gewißheit der Erkenntnis nicht. Dem Skeptizismus gegenüber bekennen sie sich zum Dogmatismus. Aber daß unser Erkennen auf all seinen Stufen ein Erkennen realer Werte und seine Gewißheit objektiv begründet sei, erkennen sie nicht an. Die Kritik führte sie zum Subjektivismus. Der Begründer des Kritizismus ist Kant († 1804. Hauptwerk: Kritik der reinen Vernunft, erschienen 1781). Kant war es wohl um die Objektivität des Wissens zu tun. Seine Kritik zielte auch darauf ab, dieselbe für alle Zweige des Wissens nachzuweisen. Das Ergebnis entsprach allerdings faktisch nicht seiner Absicht. Die Notwendigkeit, die Objektivität des Wissens eigens zu erweisen, schien Kant mit der Auffassung gegeben zu

sein, die die Wolffsche Philosophie vom Verhältnis der sog. rationalen Wissenschaften zu den empirischen hatte. Der Zusammenhang zwischen Erfahrung und Vernunft erschien als aufgehoben. Wie konnte die Vernunft, der allein die Wissenschaften mit allgemeinem und notwendigem Charakter entsprangen, objektives Wissen aus sich erzeugen, das auch für die Dinge gilt? Man wird es Kant als Verdienst anrechnen können, daß er erkannte, diese Frage sei notwendig geworden, nachdem einmal die Wolffsche Auffassung des allgemeingültigen Wissens als eines aprioristischen, rein aus der Vernunft ohne alle Erfahrung gewonnenen, vorlag. Freilich wäre es besser gewesen, zu fragen, ob eine solche Auffassung auch richtig ist, da sie ja dem gewöhnlichen Wahrheitsbegriff nicht entsprach. Kant glaubte aber die Ableitung des reinen Wissens (reine Mathematik, reine Naturphilosophie, reine Metaphysik) aus der Vernunft allein annehmen zu müssen, da die Erfahrung keine allgemeingültigen und notwendigen Werte der Erkenntnis biete (Einfluß Humes). Um nun diese zu ermöglichen, ersann er seine Theorie von den zwei Formen der Anschauung, Raum und Zeit, den zwölf Formen des Verstandes, von denen die Formen der Substanzialität und Kausalität wohl die wichtigsten sind, und den drei Ideen der Vernunft, Welt, Seele und Gott, die uns alle von Natur aus innerlich eigen sein sollen. Sie sind dazu bestimmt, auf die Stoffe des Wissens angewendet zu werden, so Raum und Zeit auf die Empfindungen, die von außen stammen und mit denen zusammen sie Anschauungen bilden; die Formen des Verstandes auf die Anschauungen, wodurch die Urteilsfunktion begründet ist, während für die metaphysischen Ideen, als Ideen von einer transzendenten Welt, die Stoffe fehlen. Durch die Anwendung der Anschauungsformen entsteht mathematisches Erkennen der Dinge, der Verstandesformen naturwissenschaftliches, während die metaphysischen Ideen kein Wissen um die Dinge mehr begründen, da sie für die Erfahrungswelt nicht bestimmt sind. Da die genannten Formen bereits vor aller Erfahrung in uns sind, ist es der Vernunft möglich, rein aus sich, auf Grund der Anschauungsformen, reines mathematisches, auf Grund der Verstandesformen

reines naturphilosophisches Wissen zu entwickeln, desgleichen auf Grund der Vernunftideen reine Metaphysik. In den beiden ersten Fällen entsteht aber doch ein Wissen um die Dinge, weil es aus Formen entspringt, die die natürliche Bestimmung in sich tragen, auf die Dinge angewendet zu werden. Deshalb und weil diese Formen uns von Natur aus eigen sind und daher der subjektiven Willkür des einzelnen entrückt als objektiv gegeben sich darstellen, sprach ihnen Kant und dem dadurch gewonnenen Wissen Objektivität zu. Bei der Metaphysik konnte er das nicht mehr, da sie als Wissenschaft des Transzendenten nicht bestimmt sei, auf die Dinge bezogen zu werden. Damit glaubte Kant den objektiven Wahrheits- und Gewißheitsbegriff wenigstens für Mathematik und Naturphilosophie gerettet zu haben, obwohl er auch hier von Phänomenalismus reden mußte, da sich das Wissen nur auf die Erscheinungsformen der Dinge, nicht auf diese selbst bezog; die Objektivität der Metaphysik war ein und für allemal dahin. Weiter konnten auch die modernen Anhänger des Kritizismus nicht mehr gehen. Nur eine etwas andere Erwägung führt sie zur Verleugnung des objektiven Charakters unserer Erkenntnis. Sie gehen ausschließlich vom Bewußtsein aus. Die Gewißheit, eine Eigenschaft des Bewußtseins, könne und dürfe nur aus diesem begriffen werden. Das Bewußtsein aber sei etwas Immanentes. Alles, was in ihm ist, sei daher immanent, auch die Gewißheit. Unsere Gewißheit sei daher rein subjektiv. Der Subjektivismus oder Idealismus allein sei berechtigt.

2. Die Auffassung, die der Kritizismus von der Aufgabe der Kritik hat, kann nicht richtig sein. Er mutet der Kritik zu, die Objektivität der Wahrheit und Gewißheit zu erweisen, und hält es nicht für recht, dieselbe im Sinn des gewöhnlichen Sprachgebrauches einfach als tatsächlich bestehend hinzunehmen. Das Resultat ist die Preisgabe aller Objektivität des Wissens, wenigstens des sogenannten reinen Wissens. Alles Wissen ist Subjektivismus. Für die Metaphysik wird das offen zugestanden. Für reine Mathematik und reine Naturphilosophie wird zwar noch eine Objektivität herauszudeuten gesucht; doch ist das zum Teil Täuschung, zum Teil

ist es eine gewaltsame Umdeutung der Objektivität. Es ist Täuschung, weil doch kein Wissen um das Ding an sich begründet wird, sondern nur um dessen Erscheinung, die noch dazu durch die aprioristischen Formen bedingt ist; und es ist eine Umdeutung der Objektivität, weil von dieser nur mehr die Unabhängigkeit des Wissens von subjektiver Willkür geblieben, nicht mehr aber die Begründung derselben durch das dem erkennenden Subjekte gegenüberstehende Ding, die sie doch wesentlich einschließt. Die Objektivität Kants ist notwendige Subjektivität. Es geht also zweifelsohne unter den Händen einer solchen Kritik der echte Wahrheits- und Gewißheitsbegriff verloren. Das allein hätte ein Fingerzeig sein können und sollen, daß der unkritische Ausgangspunkt des Kritizismus falsch sein dürfte, nämlich daß allgemeingültiges und notwendiges Wissen aus der Erfahrung nicht stammen könne. Natürlich kann auch der moderne Kritizismus die objektive Wahrheit und Gewißheit nicht mehr gewinnen, wenn er sie erst will gelten lassen, falls sie als solche erwiesen ist. Er schränkt sie nämlich ganz auf das Bewußtsein ein, in dem sich allein Wahrheit und Gewißheit finden; das Bewußtsein sei aber etwas Immanentes; so könne Wahrheit und Gewißheit nur aus dem Subjekte abgeleitet und begründet werden. Freilich ist auch dieser Schluß wieder nur notwendig, wenn mehr die Liebe zur Theorie als der wahre Sachverhalt ausschlaggebend ist. Denn wenn auch das Bewußtsein etwas Immanentes ist, so zeugt gerade das Bewußtsein dafür, daß uns Wahrheit und Gewißheit nach außen, auf ein Objekt hinweisen. Der Kritizismus kann sich dem einfachen Bewußtsein gegenüber nicht behaupten.

3. Es kann demnach auch darin die Aufgabe der Kritik nicht liegen, die Objektivität der Wahrheit und Gewißheit zu erweisen. Der Kritizismus zeigt, daß dies notwendig zum Subjektivismus führt. Auch für die Kritik besteht die Wahrheit und Gewißheit im objektiven Sinne als Tatsache, die nicht zu erweisen, sondern zu erklären ist.

§ 15.
Der methodische Zweifel des Cartesius.

1. Cartesius († 1650), der Vater der modernen Philosophie, wollte weder Skeptiker noch auch Subjektivist sein. Er hielt daran fest, daß unserer Erkenntnis Wahrheit und Gewißheit zukomme und zwar im herkömmlichen Sinn. Seine Untersuchungen hatten nur den Zweck, festzustellen, welches denn die erste Erkenntnis sei, der Wahrheit und Gewißheit eigne, um in ihr einen festen Stützpunkt zur Ableitung und Beurteilung aller übrigen Erkenntnisse zu gewinnen. Angeregt von dem damals in Frankreich weit verbreiteten Skeptizismus und getrieben durch eine ihm selbst eigene Unzufriedenheit glaubte er alle bisherige Errungenschaft des Forschens dem methodischen Zweifel unterwerfen zu müssen. Dabei schien ihm bei allem Zweifel eines gewiß zu bleiben, nämlich die Tatsache des Zweifels, weil Zweifeln aber Denken sei, die Tatsache des Denkens und weil niemand denken könne, ohne zu existieren, die eigene Existenz. Das faßte er in dem Satz zusammen: *cogito, ergo sum,* ich denke, also bin ich. Das erschien ihm als erste und unumstößlich gewisse Wahrheit, weil sie den Eindruck einer klaren und distinkten Idee — *clara et distincta idea* mache, worin er dann das Kriterium jeglicher Wahrheit erblickte. Da er im Denken, das er als Wesen der Seele erklärte, die Idee des Unendlichen vorfinden zu müssen glaubte, schloß er von dieser, kraft des ontologischen Argumentes, auf Gottes Existenz und von Gottes Wahrhaftigkeit auf die Zuverlässigkeit unserer Sinne, der Zeugen der Außenwelt.

2. Der Versuch des Cartesius, die Wahrheit und Gewißheit unserer Erkenntnis darzutun, muß als mißglückt bezeichnet werden. Er führt notwendig zum Skeptizismus und Subjektivismus. Der Subjektivismus ist mit dem cartesianischen Wahrheitskriterium gegeben, nicht minder mit seinem ersten Prinzip. Die klare und distinkte Idee ist von Cartesius subjektiv verstanden worden. Ein subjektiver Zustand entscheidet also über den Unterschied von Wahrheit und Falschheit und wird zum Grund der Gewißheit. Umsomehr mußte

seine Theorie zum Subjektivismus drängen, als er sein Prinzip dahin verstanden wissen wollte, daß die Tatsache des Denkens nicht bloß die Offenbarung der eigenen Existenz sei, sondern auch der sachliche Grund der Existenz. Der Skeptizismus oder die Zerstörung aller Gewißheit stellt sich aber mit dem Subjektivismus ein, da Cartesius mit der absoluten Anwendung des methodischen Zweifels sich auch die Möglichkeit genommen hat, die Tatsache des Zweifels aufrecht zu erhalten. Ohne Kontradiktionsprinzip konnte er das nicht. Und wenn auch die Tatsache des Zweifels zugestanden werden sollte, so fehlte das Mittel, vom Denken auf das Sein zu kommen oder von einer Idee des Unendlichen auf Gott, da das hierzu notwendige Mittel, das Kausalitätsgesetz, vom Zweifel nicht ausgenommen war. Und wenn Cartesius auch erklärte, der Übergang vom Denken zum Sein sei kein Schluß, sondern eine Intuition, und die Idee des Unendlichen schließe die Existenz des Unendlichen schon ein, so ist eben hierzu zum mindesten immer das Kontradiktionsprinzip notwendig.

3. Der Fehler des cartesianischen Versuches liegt in der zu weitgehenden Anwendung des methodischen Zweifels, die ihre in der Natur des methodischen Zweifels liegende Grenze hat.

§ 16.
Der Dogmatismus.

1. Der Dogmatismus teilt weder die Auffassung, die Skeptizismus und Kritizismus von der Aufgabe der Kritik haben, noch auch die Methode des Cartesius, der alles dem Zweifel unterwarf, in der Hoffnung, aus dem Zweifel die echte Gewißheit zu gewinnen. Der Dogmatismus lehnt es nicht ab, Wahrheit und Gewißheit im allgemeinen der menschlichen Erkenntnis vor und außer der Kritik zuzuerkennen. Er schließt sich nicht der Meinung an, die Objektivität der Erkenntnis müsse einfach nachgewiesen werden. Dagegen hält er es für notwendig, zu zeigen, wo sich alle Gewißheit herleite und welches die Grenzen seien, innerhalb deren sich die Erkenntniskräfte mit Sicherheit bewegen ohne zu irren und den Boden der Objektivität zu verlassen. Hierzu

bedient sich der Dogmatismus der Reflexion und des methodischen Zweifels, des letzteren aber nicht in der Ausdehnung wie Cartesius.

2. Die Einschränkung, in der vom Dogmatismus der methodische Zweifel angewendet wird, ist durch dessen natürlichen Zweck gegeben. Dieser aber besteht darin, eine unvollkommene Erkenntnis zu der ihr eigentümlichen Vollkommenheit zu erheben. So kann, was die dialektische Beweisführung nahelegt, methodisch bezweifelt werden, damit es demonstrativ erwiesen werde. Eine im Glauben an eine Autorität hingenommene Wahrheit wird dem methodischen Zweifel unterworfen, damit sie zur Evidenz erhoben werde. Was bloß indirekt bewiesen ist, legt den methodischen Zweifel nahe, damit der direkte Beweis angeregt wird. Daraus ergibt sich: was bereits so vollkommen als möglich erkannt ist, noch dem methodischen Zweifel zu unterwerfen, hat keinen Zweck und keinen Sinn. Unter Umständen kann aber der methodische Zweifel, wenn ohne Notwendigkeit angewendet, zum Skeptizismus führen. Das ist dann der Fall, wenn es sich um solche Wahrheiten handelt, die man auch zur Überwindung des methodischen Zweifels, ja sogar zu seiner eigenen Feststellung benötigt. Das sind die Denkgesetze, vor allem das Kontradiktionsprinzip. Ohne dieses kann man nichts behaupten, nicht einmal die Existenz des Zweifels. Demnach ist nach dem Dogmatismus das erste nicht der Zweifel, sondern die Gewißheit, die Gewißheit solcher Wahrheiten, die unmittelbar durch sich selbst erkannt werden.

3. Neben dem Kontradiktionsprinzip werden als solche Wahrheiten, die auch die Voraussetzung selbst des methodischen Zweifels sind, die eigene Existenz des denkenden Subjektes und die Fähigkeit der Vernunft, die Wahrheit zu erkennen, genannt. Man spricht von einem ersten Prinzip, einer ersten Tatsache und einer ersten Bedingung und nennt sie *veritates primitivae,* Grundwahrheiten. Nicht alle Anhänger des Dogmatismus pflichten jedoch dieser Theorie von den drei Grundwahrheiten bei. Ihre Vertreter erklären selbst, sie nicht im Sinne von deduktiven Prinzipien verstehen zu wollen, als ob von ihnen alle Wahrheiten sich herleiteten. Eine solche

Auffassung würde natürlich zum Subjektivismus führen. Aber auch im Sinne eines reduktiven Prinzips können nicht alle drei sog. Grundwahrheiten als solche anerkannt werden, sondern nur das Kontradiktionsprinzip allein. Nur dieses allein ist eine Wahrheit, die in allen übrigen enthalten ist und ohne die kein anderes Urteil gewiß sein kann. Unabhängig von allem übrigen begründet und sichert es Wahrheit und Gewißheit im objektiven Sinne. Wie es selbst eine objektive Wahrheit und Gewißheit ist ohne alle Rücksicht darauf, ob ich existiere oder nicht, ob die Vernunft die Fähigkeit ist, die Wahrheit zu erkennen oder nicht, so ist es auch durch sich allein Grund und Fundament aller weiteren Wahrheiten. Wenn man die Wahrheit der Erkenntnis von dem Charakter der Vernunft als Erkenntnisvermögen oder von der Existenz des Subjektes abhängig macht, gefährdet man die reine Objektivität des Wahrheits- und Gewißheitsbegriffes.

4. Kann inbezug auf das Kontradiktionsprinzip der methodische Zweifel nicht angewendet werden, so doch die Reflexion auf die beiden Begriffe, durch deren Vergleich es eben zustande kommt. Es ist das jene Reflexion, die jeder Urteilsbildung vorausgeht. Das muß nun aber nicht eine willkürlich angestellte Reflexion sein, die aus freiem Willensschluß entspringt. Die erste Bildung des Kontradiktionsprinzips beruht vielmehr auf einer unwillkürlichen Betätigung des Erkenntnisvermögens, durch die das Verhältnis vom Sein und Nichts sofort mit den Begriffen selbst erfaßt wird und als Gegensatz sich ausdrückt. Es macht sich eben geltend, was Thomas v. A. schreibt: *proprium est horum principiorum quod non solum necesse sit ea per se esse vera, sed etiam necesse sit videri quod sint per se vera* (I. Anal. post. l. 19). Zu dieser natürlichen Reflexion mag dann die willkürliche Reflexion kommen, welche die subjektive Klarheit steigert, die allseitige Bedeutung des Prinzips aufdeckt und zeigt, daß das Prinzip nicht bewiesen, aber auch nicht geleugnet werden kann. Wollte es jemand beweisen, so würde er sich einer *petitio principii* schuldig machen; denn das Kontradiktionsprinzip bildet die Voraussetzung für jeden Beweis und für jedes Urteil. Und wollte es jemand leugnen, so könnte er das nicht, ohne es zu bestätigen;

denn es ist auch in der Leugnung enthalten, wenn anders diese etwas bedeuten soll. Man kann höchstens sagen, es lasse sich das Kontradiktionsprinzip gegen solche, die es in Abrede stellen wollen, verteidigen, wie Aristoteles im 4. Buche seiner Metaphysik ausführlich darlegt. Die Verteidigung beschränkt sich dabei auf den Hinweis, daß das Prinzip für jeden, der eine Erkenntnis haben und ausdrücken will, also auch für den Gegner desselben, gilt; und daß, wenn es für jemanden nicht gelten sollte, dieser keine Erkenntnis mehr hätte.

5. Da es unmöglich ist, das Kontradiktionsprinzip, die erste und gewisseste aller Wahrheiten, zu beweisen, es vielmehr jedem Beweise vorausgeht, so ist klar, daß es nicht die Aufgabe der wissenschaftlichen Kritik sein kann, die Wahrheit und Gewißheit der Erkenntnis überhaupt zu beweisen und dadurch zu schaffen, so daß ohne Kritik, vor und außer ihr, Wahrheit und Gewißheit unmöglich wären. Ihre Aufgabe ist vielmehr, durch Anwendung des methodischen Zweifels innerhalb der natürlichen Grenzen und der Reflexion den Grund aller Wahrheit und Gewißheit aufzudecken und zu durchleuchten und so die natürliche Gewißheit zur wissenschaftlichen zu erheben. Daraus ergibt sich zugleich, daß es nicht gerechtfertigt ist, diesem Dogmatismus den Vorwurf der Naivität zu machen; diesen würde er nur dann verdienen, wenn er alle Kritik ausschließen würde. Dieser Dogmatismus hat übrigens die Praxis des gewöhnlichen Lebens und auch der Wissenschaft für sich. Er allein ermöglicht wahren Fortschritt, weil er allein der Forschung einen festen Boden und sichere Resultate gewährleistet, wie sich auch aus ihm allein eine berechtigte Wertschätzung der Geschichte der Wissenschaften ergibt.

Zweiter Teil.

Die Zuverlässigkeit der Erkenntnis, ihre objektive Bedeutung und das oberste Kriterium der Wahrheit.

Erster Abschnitt.

Die natürliche Zuverlässigkeit der Erkenntnis.

§ 17.

Einteilung.

1. Die Wahrheit der Erkenntnis liegt vollkommen im Urteil vor. Im Urteil ist der Verstand im vollkommenen Besitz der Wahrheit. Das hat die Analyse des gewöhnlichen Wahrheitsbegriffes ergeben. Wenn die Kritik die Aufgabe hat zu zeigen, worauf die Wahrheit der Erkenntnis beruht, so kommt es ihr daher in erster Linie zu, darzulegen, daß die Quellen, aus denen der Verstand seine Urteile gewinnt, ein zuverlässiges Material für die Urteilsbildung liefern und die Bildung des Urteils durch Verstand und Vernunft selbst eine natürliche Sicherheit der Irrtumslosigkeit aufweisen. Es ist die Urteilsbildung, sei es die unmittelbare, sei es die mittelbare (Schlußfolgerung), auf ihre Zuverlässigkeit zu untersuchen. Das nennen wir Prüfung der Erkenntnismittel, insofern das im strengen Sinne allein ein Mittel ist, durch dessen Anwendung die Wirkung, hier das Urteil, zustande kommt. Verstand aber und Vernunft, durch deren Tätigkeit das Urteil entsteht, gewinnen die dem Urteil vorausgehende Erkenntnis entweder auf Grund der Erfahrung, der äußeren und der inneren, letztere auch Bewußtsein

genannt, oder auf Grund der Verstandesbegriffe. Diese, äußere Erfahrung, Bewußtsein, begriffliche Auffassung mögen Quellen des Urteils heißen. Auch sie sind darauf zu prüfen, ob sie ungetrübte Quellen der Wahrheit sind.

2. Es zerfällt demnach dieser Abschnitt in zwei Kapitel: Prüfung der Erkenntnisquellen, nämlich der äußeren Sinneswahrnehmung, des Bewußtseins und der begrifflichen Auffassung, und Untersuchung der Erkenntnismittel, durch dessen Betätigung das Urteil zustande kommt, nämlich Verstand und Vernunft.

3. In diesem Abschnitt zeigt sich die Abhängigkeit der Kritik von der Psychologie. Denn die hier vorliegenden Fragen können ohne Psychologie schlechterdings nicht beantwortet werden.

Erstes Kapitel.

Zuverlässigkeit der Erkenntnisquellen.

§ 18.

Gegenstand der äußeren Sinneswahrnehmung.

1. Es kann naturgemäß Zuverlässigkeit von einer Erkenntnisquelle nur für jene Wahrheiten oder Urteile verlangt werden, für die sie ihrer Natur nach da ist. Daher muß vor allem darüber Klarheit geschaffen werden, welches der Gegenstand der Sinneswahrnehmung, desgleichen des Bewußtseins und der begrifflichen Auffassung ist. Darüber gibt uns die auf Grund des Bewußtseins anzustellende Analyse des Erkenntnismaterials Aufschluß.

2. Das Bewußtsein bezeugt uns, daß wir auf Grund der sog. äußeren Sinneswahrnehmung über sinnenfällige, also körperliche Gegenstände urteilen, indem wir von ihnen sinnenfällige Eigenschaften aussagen. Daraus ergibt sich, daß durch die äußere Sinneswahrnehmung Körper und deren Eigenschaften oder Körper, insofern sie irgendwie geeigenschaftet sind, aufgefaßt werden. Analysiert man diese Gegenstände der äußeren Sinneswahrnehmung näher, so erscheinen

die Eigenschaften als das, was durch die Sinne an und für sich erkannt wird, der Körper aber als das, was nicht durch sich, sondern durch die Eigenschaften, die an ihm sind, aufgefaßt wird. Darum unterschied die alte Schule zwischen einem *obiectum per se* und *obiectum per accidens.* Letzteres ist die körperliche Substanz, ersteres dagegen sind die Eigenschaften. Daß nicht bloß die Eigenschaften, sondern mit diesen auch die körperliche Substanz aufgefaßt werden, ist aus der konkreten Art ersichtlich, die den Eigenschaften, insofern sie Gegenstand der Sinneswahrnehmung sind, eignet und kommt im Urteil zum Ausdruck. Das *obiectum per se* läßt noch eine weitere, wichtige Unterscheidung zu, die auch das vergleichende Bewußtsein nahelegt, nämlich in *obiectum proprium* und *obiectum commune.* Das *obiectum proprium* sind solche Eigenschaften, die nur von einem Sinne wahrgenommen werden, wie die Farbe vom Auge, der Ton vom Ohr. Das *obiectum commune* dagegen sind jene Eigenschaften von Körpern, die von mehreren Sinnen aufgefaßt werden, nämlich Größe, Figur, Distanz, Zahl, Bewegung, Ruhe. Aufgefaßt aber werden sie vermittelst des *obiectum proprium,* das sie irgendwie modifizieren.

3. Obwohl diese Darstellung durch das Bewußtsein als zutreffend bezeugt ist, ist sie doch nicht mehr Gemeingut aller Erkenntnistheoretiker. John Locke († 1704) ließ die körperliche Substanz als Gegenstand der Sinneswahrnehmung fallen und ließ nur mehr die Qualitäten als solche gelten. Diese teilte er in primäre und sekundäre Qualitäten ein. Unter den primären Qualitäten verstand er jene, die dem Körper an und für sich zukommen sollen, wie die Größe, Figur, also *obiecta communia,* während er die *obiecta propria* der alten Schule nur mehr als sekundäre gelten ließ, die den Körpern nur zukommen, insofern sie von uns wahrgenommen werden. Es ist ersichtlich, daß diese Einteilung und Unterscheidung nicht mehr eine solche ist, die uns das Bewußtsein von der Sinneswahrnehmung als solcher nahelegt, sondern sie beruht auf einer Reflexion, die sich gegen das unmittelbare Bewußtsein von Motiven leiten läßt, die der objektiven Welt als solcher nicht eigen sind. In neuerer Zeit wählte man andere Ausdrücke

und nannte die primären Qualitäten absolute, die sekundären dagegen relative Qualitäten. Anders lautet wieder die Unterscheidung Kants, die für die moderne Erkenntniskritik sehr einflußreich wurde. Kant unterscheidet zwischen Materie und Form der Sinneswahrnehmung oder Anschauung. Die Materie sind die Empfindungen, unter denen er die Auffassung der *obiecta propria* der alten Schule verstand; die Form dagegen sind Raum und Zeit, durch die die Empfindungen zu Anschauungen gestaltet werden. Die körperliche Substanz, die Kant als das „Ding an sich“ bezeichnete, ließ Kant als Gegenstand der Sinneswahrnehmung nicht gelten, ja überhaupt nicht als Gegenstand irgendeiner Erkenntnis.

4. Was die äußeren Sinne auffassen, kann auf einer höheren Stufe sinnlicher Erkenntnis wieder Gegenstand der sinnlichen Erkenntnis werden, nämlich der sinnlichen Erinnerung und der sinnlichen Vorstellung. Gedächtnis und Phantasie liefern auf Grund vorausgehender Sinneswahrnehmung dem urteilenden Verstande ebenfalls sinnenfällige Qualitäten und körperliche Dinge, aber nicht, insofern sie existieren, sondern bloß dem Bilde nach, das Gedächtnis mit Beziehung auf eine vergangene Wirklichkeit, die Phantasie ohne alle Beziehung auf die Wirklichkeit. Gedächtnis und Phantasie werden als innere Sinne bezeichnet.

§ 19.

Zuverlässigkeit der Sinneswahrnehmung.

1. Soll das aus irgendeiner Erkenntnisquelle stammende Material zur Urteilsbildung mit vollem Vertrauen verwendet werden können, ist vor allem notwendig, daß schon in der Art und Weise, wie es gewonnen wird, eine sichere Garantie liegt. Dies ist aber nur dann möglich, wenn der Entstehungsprozeß der Wahrnehmungen, Vorstellungen und Begriffe naturnotwendig verläuft. Gelingt es demnach, bei den einzelnen Erkenntnisquellen nachzuweisen, daß ihnen Naturnotwendigkeit eignet, so ist ihre Zuverlässigkeit erwiesen. Was sie bieten, ist dann sicher zweckmäßig, da die Natur vom Zwecke geleitet ist; und wenn zweckmäßig, dann auch wahr, da die

Wahrheit allein ihr Zweck sein kann. Aufgabe dieser Untersuchung ist daher nur, zu zeigen, daß die Sinneswahrnehmungen naturnotwendig entstehen.

2. Werden die Sinneswahrnehmungen als ein Naturprozeß aufgefaßt, dann liegt es nahe, an Bedingungen zu denken, von deren Erfüllung sein Zustandekommen überhaupt und auch dessen Richtigkeit abhängt; denn jedes Naturgeschehen ist von Bedingungen abhängig. Faktisch kennt die Psychologie solche Bedingungen, von denen das Entstehen von Sinneswahrnehmungen abhängt und die deshalb auch auf die Zuverlässigkeit von Einfluß sind. Als solche gelten, daß das Organ der Wahrnehmung gesund und normal disponiert sei und desgleichen das die Verbindung von Subjekt und Objekt verbindende Medium zweckdienlich. Sind diese Bedingungen erfüllt, dann dürfte einer Wahrnehmung Zuverlässigkeit zuzuerkennen sein.

3. Zweifellos handelt es sich beim Entstehen des Wahrnehmungsinhaltes um einen psychischen Prozeß, dem Naturnotwendigkeit eignet. Das bezeugt schon das Bewußtsein. Was immer vor sich geht, wenn die Ursachen hierfür vorhanden und die Bedingungen erfüllt sind, und immer in gleicher Weise, das ist Natur und nicht Zufall; denn dem Zufall ist Beständigkeit nicht eigen. Umsomehr ist der naturnotwendige Charakter dieses Wahrnehmungsprozesses anzuerkennen, wenn offensichtlich auch der Einfluß der freien Willkür ausgeschaltet ist. Der freie Wille hat über den Wahrnehmungsprozeß keine weitere Macht, als daß er die Ursachen desselben unter Umständen beseitigen kann. Unterbindet der freie Wille deren Wirksamkeit nicht, so kann er in keiner Weise das Ergebnis ihrer Wirksamkeit, das der Wahrnehmungsinhalt ist, modifizieren oder gar fälschen. Es ist also der Wahrnehmungsprozeß ein Werk der Natur des Menschen oder des Sinnes. Kraft der Natur des Sinnes — inwieweit auch das Objekt dabei beteiligt ist, kommt hier nicht in Betracht, auch nicht, ob der Sinn sich passiv verhält oder aktiv — entsteht der Wahrnehmungsinhalt, daher natürlich auch immer der, der eben der Natur des Sinnes entspricht, im Auge die Farbenwahrnehmung, im Ohr die Tonempfindung und dies in

der Spezifizierung, die den dabei mitwirkenden Ursachen entspricht. Dies gilt natürlich vor allem rücksichtlich des *obiectum proprium*. Da dessen Auffassung der natürliche Zweck des entsprechenden Sinnes ist, so kann sich ein Sinn in bezug auf sein ihm eigentümliches Objekt nicht täuschen. In dieser Hinsicht kommt den Sinnen volle, physische Zuverlässigkeit zu. Ähnlich verhält es sich auch beim *obiectum commune*. Nur muß man dabei beachten, daß kein einzelner Sinn von Natur aus zur Auffassung desselben für sich allein bestimmt ist. Es ist Aufgabe mehrerer Sinne, das *obiectum commune* wahrzunehmen. Von ihrer Gesamtheit kann man Zuverlässigkeit erwarten und wie die Erfahrung zeigt, ohne getäuscht zu werden. Die Gesamtheit der Sinne täuscht sich nicht rücksichtlich des *obiectum commune*. Wenn man übrigens genau zusieht, kann auch der einzelne oft nicht der Täuschung beschuldigt werden. So sagt man zwar, das Auge täusche inbezug auf die Größe eines Gegenstandes. Frägt man aber, was eigentlich Sache der Größenwahrnehmung durch das Auge ist, dann erkennt man, daß auch da von Täuschung nicht die Rede sein kann. Die Größenbestimmung ist gar nicht Sache der einfachen Wahrnehmung, sondern nur die Existenz einer gewissen Größe. Und rücksichtlich dessen täuscht das Auge nicht. Die Größenbestimmung ist Sache des Vergleiches zweier Größen, nämlich des Maßes und des zu Messenden. Dabei ist nun zwar auch das Auge zu Hilfe zu nehmen; aber es ist auch hier zuverlässiges Mittel; nur müssen Maß und Gemessenes unter ganz gleichen Umständen aufs Auge wirken. Vom *obiectum per accidens* sagt man, daß in Hinsicht auf dasselbe leicht Täuschungen vorkommen. Es ist das ja begreiflich, da ein und dieselbe sinnliche Qualität mehreren Körpern eigen sein kann. Aber bei näherem Zusehen zeigt sich auch hier, daß man nur deswegen von Sinnestäuschung reden kann, weil man die Sinneswahrnehmung für etwas verantwortlich macht, was ihr gar nicht zusteht. Man verlangt von ihr Aufschluß über die Art des *obiectum per accidens;* und doch ist das Sache des Intellektes und nicht des Sinnes. Diesem kommt es naturgemäß nur zu, das *obiectum per accidens*, die körperliche Substanz, überhaupt als

wirkliche zu erfassen. Und in dieser Hinsicht täuscht der Sinn gar nie, da er naturnotwendig jede Qualität konkret, d. h. mit ihrem Subjekte, erfassen muß. Diese Erwägungen gewährleisten in erster Linie die Zuverlässigkeit der Sinneswahrnehmung. Die Berufung auf die Wahrhaftigkeit des Schöpfers, die Cartesius ins Feld führt, mag man in zweiter Linie gelten lassen; man sagt aber vielleicht besser, die Weisheit Gottes sei letzter Grund der Zuverlässigkeit der Sinne da dieselbe alles zweckmäßig ausgestattet hat.

§ 20.
Gegenstand des Bewußtseins.

1. Der Verstand bildet nicht bloß Urteile, die sich auf Dinge beziehen, die von uns verschieden sind, sondern auch solche, die über unser inneres Leben Erkenntnisse ausdrücken. Das Material zu den auf die Außenwelt sich beziehenden Urteilen gewinnt der Verstand aus der äußeren Sinneswahrnehmung. Die Quelle, aus der der Verstand die Erkenntnisse gewinnt, die die Urteile über unser inneres Leben ermöglichen, nennt man Bewußtsein, das ein zweifaches ist, nämlich ein sinnliches und ein geistiges.

2. Das sinnliche Bewußtsein wurde von der alten Schule *sensus communis,* Zentralsinn, genannt. Durch dasselbe werden nicht alle, aber sehr viele Vorgänge des inneren Lebens in sinnlicher Weise erkannt. Von den vegetativen Vorgängen haben wir nur dann ein Bewußtsein, wenn sie anormal verlaufen. Dagegen fallen die Akte der äußeren Sensationen regelmäßig ins Bewußtsein, wenn auch, wie die Erfahrung zeigt, nicht immer. Durch den Zentralsinn werden wir uns bewußt, daß wir z. B. sehen und auch dessen, was wir sehen. Wir werden uns innerer Vorstellungen bewußt, wie der Erinnerungen und bloßen Phantasievorstellungen. Desgleichen haben wir davon ein Gefühl, wie man auch das Bewußtsein nennen kann, daß uns eine äußere Sinneswahrnehmung angenehm oder unangenehm affiziert, ferner von allem Lust- und Unlustempfinden, sinnlichem Wohlbehagen oder Schmerz, von allen Affekten des sinnlichen Begehrens und der daraus sich entwickelnden will-

kürlichen Muskelbewegungen, weshalb manche Psychologen von einem eigenen Muskelsinn reden. Dieses sinnliche Bewußtsein erfaßt alle diese inneren Lebensakte und Zuständlichkeiten konkret, d. h. mit ihrem Subjekte, an dem sie sind, wenn auch ohne genaue Bestimmung desselben, wie auch die äußeren Sinne alles konkret erfassen. Die Psychologie erörtert die Frage, ob das sinnliche Bewußtsein ein eigener Sinn, ein eigenes Vermögen sei; die alte Schule und deren Anhänger in der Gegenwart bejahen diese Frage.

3. Während die Tiere ein sinnliches Bewußtsein haben wie der Mensch, ist dem Menschen auch ein geistiges Bewußtsein eigen, das man Selbstbewußtsein nennt. Wie der meisten sinnlichen Vorgänge, so sind wir uns auch geistiger Vorgänge bewußt und zwar sowohl der Erkenntnistätigkeit in ihren verschiedenen Abstufungen, als auch der Akte des Willens mit den reichen Formen des Affektlebens. Auch das Selbstbewußtsein erfaßt alle diese Akte nicht abstrakt, sondern konkret, d. h. mit ihrem Subjekte. Da dieses Subjekt identisch ist mit dem Subjekte des Selbstbewußtseins selbst, so wird es in dieser ihm eigenen Einheit und Identität erkannt. Es wird sich seiner selbst bewußt und drückt sich im Ichgedanken aus, daher Selbstbewußtsein. Mit den geistigen Vorgängen werden auch die sinnlichen Vorgänge durch das Selbstbewußtsein geistig erkannt und dem gleichen Subjekte zugeteilt, das sich im Ichbewußtsein erkannt hat. Wie das geschieht, und ob es geistige Vorgänge gibt, die unbewußt bleiben, hat die Psychologie zu erforschen. Es sei hier nur noch bemerkt, daß sowohl das Bewußtsein als das Selbstbewußtsein eine einfache Anschauung ist, sinnlicher und geistiger Art, ähnlich der äußeren Sinneswahrnehmung.

§ 21.

Zuverlässigkeit des Bewußtseins.

1. Wie der äußeren Sinneswahrnehmung, so muß und kann auch dem Bewußtsein in seiner zweifachen Form als sinnliches Bewußtsein und als Selbstbewußtsein Zuverlässigkeit zuerkannt werden.

2. Um die Zuverlässigkeit des Bewußtseins zu erweisen, kann man die Folgen des Gegenteils, das Verhältnis vom erkennenden Subjekt und erkanntem Gegenstand und von Bewußtsein und freier Willkür anziehen. Wenn das Bewußtsein, sowohl das sinnliche als das geistige, unzuverlässig sind und täuschen, so daß man unter Umständen die Täuschung gar nicht erkennen könnte, so wäre offensichtlich alle Gewißheit dahin und der absolute Skeptizismus proklamiert. Ohne Zuverlässigkeit des Bewußtseins haben alle anderen Erkenntnisakte keinen Wert, da wir von ihnen nur durch das Bewußtsein Kenntnis haben. Selbst die Bezweiflung des Bewußtseins ist wertlos, da wir auch von ihr nur durch das Bewußtsein unterrichtet sind. Deshalb kann man mit Recht sagen, daß der Zweifel die Zuverlässigkeit des Bewußtseins voraussetzt und bestätigt. Übrigens ist ein täuschendes Bewußtsein an und für sich unmöglich. Wenn das Bewußtsein täuschen soll, so könnte das nur geschehen, indem es irgendeinen ins Bewußtsein fallenden Akt bezeugt, der gar nicht existiert, oder einen vom wirklich vorliegenden verschiedenen. Es ist nicht schwer, einzusehen, daß der letzte Fall sich auf den ersten zurückführt. Es ist aber ein innerer Widerspruch, daß ein Bewußtseinsakt keinen Gegenstand habe, der durch ihn erkannt wird. Ein gegenstandsloser Erkenntnisakt ist unmöglich; wäre er ja eine Erkenntnis und doch wieder keine. Ist durch die Notwendigkeit eines Bewußtseinsgegenstandes Täuschung unmöglich, so auch dadurch, daß Gegenstand und erkennendes Subjekt engst miteinander im Bewußtsein verbunden sind, sowohl beim sinnlichen Bewußtsein als insbesondere beim geistigen. Da liegt kein Medium vor, von dessen Richtigkeit der Bewußtseinsakt abhängen würde, wenn immerhin beim sinnlichen Bewußtsein die Gesundheit des Organs Bedingung ist. Im Bewußtsein ist sich die tätige Seele als tätig selbst gegenwärtig. Endlich zeigt die Erfahrung, daß die Betätigung des Selbstbewußtseins wie des Bewußtseins überhaupt der Willkür des Willens entrückt ist. Allerdings kann sich die Aufmerksamkeit des Bewußtseins willkürlich oder auch unwillkürlich so sehr einem bestimmten inneren Lebensvorgang zuwenden, daß andere Vorgänge unbeachtet bleiben. Aber das Unbewußt-

bleiben, das übrigens wohl sehr selten ein absolutes ist, ist keine Täuschung, und die konzentrierte Aufmerksamkeit steigert nur die Zuverlässigkeit.

3. Die Zuverlässigkeit des Bewußtseins ist von größter Bedeutung. Ohne diese keine Zuverlässigkeit der übrigen Erkenntnisakte, da wir nur durch das Bewußtsein von ihnen Kenntnis haben. Es kommt daher dem Bewußtsein, besonders dem Selbstbewußtsein, eine zentrale Bedeutung zu. Dies wurde immer erkannt und anerkannt. Daraus darf allerdings nicht die Folgerung gezogen werden, daß das Selbstbewußtsein die Ursache und Quelle aller Gewißheit sei, wie Cartesius getan. Die vom Bewußtsein verschiedenen Erkenntnisakte sind nicht deshalb gewiß, weil sie vom Bewußtsein als vorhanden bezeugt werden. Der Grund ihrer Zuverlässigkeit liegt in ihrer Natur und nicht im Bewußtsein. Das Bewußtsein kann schon deshalb nicht Grund der Gewißheit der übrigen Erkenntnisse sein, weil diese dem Bewußtsein vorausgehen. Das Bewußtsein ist nur die Bedingung, nicht die Ursache der Bedeutung der Erkenntnisakte für unsere Lebensentfaltung.

§ 22.
Gegenstand der begrifflichen Auffassung.

1. So reichhaltig das Material ist, das der Verstand zur Bildung von Urteilen aus der Sinneswahrnehmung und aus dem Bewußtsein schöpfen kann, so ist das doch nicht alles, was dem urteilenden Verstande zur Verfügung steht. Indem der Verstand selbst die Dinge begrifflich auffaßt, wird er sich selber zur Quelle der Wahrheit und gewinnt ein unvergleichlich wertvolleres und fruchtbareres Material zum Aufbau des Wissens.

2. Das Bewußtsein bezeugt, daß nicht bloß Urteile auf Grund der äußeren oder inneren Erfahrung gebildet werden, sondern kraft der Vergleichung der Begriffe, die der Verstand irgendwie gewonnen. Die Begriffe stellen sich gleichfalls wie der Inhalt der Sinneswahrnehmung und des Bewußtseins als eine Erkenntnis der Dinge dar, die von uns verschieden sind. Sie unterscheiden sich aber von den aus Sinneswahrnehmung

und Bewußtsein stammenden Erkenntnissen vor allem durch ihre Allgemeinheit, Unveränderlichkeit und Notwendigkeit. Der Grund hierfür liegt aber darin, daß die begriffliche Auffassung nicht in erster Linie auf die äußeren und veränderlichen Qualitäten geht und auch nicht auf die Existenz der Dinge, die ebenfalls nicht notwendig ist, sondern auf das Subjekt der Eigenschaften, das, wodurch die Dinge sind, was sie sind, auf das Wesen der Dinge, das *quod quid est.* Das Wesen der sinnlich wahrnehmbaren Dinge ist das *obiectum proprium* des menschlichen Verstandes. Auf dieses zielt die begriffliche Auffassung schon ab bei Bildung des ersten aller Begriffe, des Seinsbegriffes. Allerdings wird durch diesen Begriff das Wesen nur unbestimmt und unvollkommen erfaßt. Die Erkenntnis wird vervollkommnet, indem nach dem Seinsbegriff und zum Teil aus ihm, jedenfalls unter seiner Voraussetzung neue Begriffe entstehen, wie Substanz und Accidens, Ganzes und Teil, Ursache und Wirkung, Einheit und Vielheit, Wahrheit und Güte usw. Als Gegensatz vom Sein erscheint der Begriff Nichts, womit angedeutet ist, daß mit dem Seinsbegriff dem Verstande nicht bloß die Welt des sinnlich Wahrnehmbaren sich erschließt, sondern überhaupt all das, was nicht nicht ist, während die aus der Teilung des Seins entstehenden Begriffe Beziehungen aufdecken, die es möglich machen, von dem Einen zum Anderen in der Erkenntnis fortzuschreiten. So erscheint als Gegenstand der begrifflichen Auffassung das Seiende schlechthin ohne Einschränkung.

§ 23.

Zuverlässigkeit der begrifflichen Auffassung als Erkenntnisquelle.

1. Da der Wahrheitsbegriff entwickelt wurde, wurde gesagt, daß die Wahrheit dem Begriffe zwar nicht vollkommen, aber doch an und für sich naturnotwendig zukomme. Damit ist die begriffliche Auffassung für eine durchweg zuverlässige Erkenntnisquelle erklärt. Wenn der Verstand seiner Urteilsbildung das aus ihr geschöpfte Material zugrunde legt, wird er nicht irregeführt.

2. Der Grund, auf dem die Zuverlässigkeit der Begriffe, vor allem der allgemeinsten und einfachen, ruht, ist derselbe wie bei der Sinneswahrnehmung. Sie sind nicht Werk des Zufalls und nicht Werk der Willkür, sondern der Natur; dabei ist es vorläufig gleichgültig, wie der Entstehungsprozeß der allgemeinen Begriffe psychologisch verstanden werden muß. Was aber Werk der Natur ist, hier der Natur des begreifenden Verstandes, das ist notwendig bestimmt und deshalb zuverlässig. Ein unrichtiger einfacher Begriff wäre auch ein Widerspruch in sich; er wäre ein Begriff ohne Begriffenes, da er auf nichts sich beziehen könnte.

Zweites Kapitel.

Zuverlässigkeit der Erkenntnismittel.

§ 24.

Zuverlässigkeit des urteilenden Verstandes.

1. Der Verstand bildet in sich nicht bloß Begriffe, sondern schreitet über die Begriffe hinaus zu Urteilen fort. Im Urteil kommt er erst zur vollkommenen Erkenntnis der Wahrheit, wie früher ausgeführt worden. Die Begriffe verhalten sich nur als Vorbereitung der Wahrheitserkenntnis, indem sie als Material für das Urteil dienen und die Urteilsbildung ermöglichen und veranlassen und bestimmen. Deshalb möge der Begriffe bildende Verstand Erkenntnisquelle heißen, insofern er aber das Urteil bildet, nennen wir ihn Mittel, da durch ihn die Wahrheit zustande kommt. Indem sich nun zur Urteilsbildung der Verstand reiner Begriffe bedient und aus ihnen allein die Wahrheit gewinnt, heißen die Urteile Verstandeswahrheiten; sie entspringen unmittelbar und ohne alle Erfahrung der Begriffsvergleichung. Es kann aber das Verhältnis von Subjekt und Prädikat auch auf Grund der Erfahrung, sei es der inneren, sei es der äußeren, erkannt und so vom Verstande im Urteil eine Qualität oder ein Akt von einem Subjekte prädiziert werden. Solche Urteile sind ebenfalls unmittelbare Urteile und werden Erfahrungsurteile oder Erfahrungswahrheiten

genannt. Das Material zu ihrer Bildung schöpft der Verstand aus dem Bewußtsein oder der Sinneswahrnehmung.

2. In beiden Fällen ist der Verstand ein durchaus zuverlässiges Mittel der Wahrheit, zwar nicht für alle Urteile in gleicher Weise, aber für jedes Urteil in hinlänglichem Maße.

a) Die größte Zuverlässigkeit muß dem Verstande bei Bildung der Verstandesurteile, der sog. *principia per se nota* zuerkannt werden. Allerdings ist hier die Sicherheit nicht so in der Natur der Sache begründet wie bei der Bildung der allgemeinsten Begriffe. Denn die Verbindung oder Trennung von Subjekt und Prädikat ist immerhin ein Akt, der tatsächlich vom freien Willen abhängt. So kann, ganz allgemein gesprochen, auch bei allgemeinen Verstandesurteilen einmal eine falsche Verbindung oder Trennung vorgenommen werden. Doch würde da die Unzuverlässigkeit nicht im Verstande, sondern im Willen liegen. Was den Verstand betrifft, so frägt es sich bei Bildung der allgemeinen Prinzipien darum, ob sich bei Vergleichung der Begriffe und bei der Auffassung ihres gegenseitigen Verhältnisses der Verstand irren könne. Dies ist ausgeschlossen. Denn bei den allgemeinen Prinzipien handelt es sich um solche sachlich begründete Begriffsverhältnisse, die mit den Begriffen unmittelbar erfaßt werden. Wer die Begriffe kennt, kennt auch deren gegenseitiges Verhältnis; und wer dieses nicht erkennt, hat auch die Begriffe nicht sich zum Bewußtsein gebracht. Darum heißt es mit Recht, daß solche Prinzipien nicht bloß notwendig wahr sind, sondern daß es auch notwendig, unvermeidlich ist, ihre Wahrheit zu erkennen und auszudrücken. Der Verstand verdient bei Bildung der allgemeinen Prinzipien schlechthinige Zuverlässigkeit.

b) Sichergestellt ist die Zuverlässigkeit der Verstandeserkenntnis auch inbezug auf die Bildung der Erfahrungsurteile, allerdings nicht in gleichem Grade. An Sicherheit kommen den Prinzipien am nächsten jene Urteile, welche auf Grund des Selbstbewußtseins gefällt werden. Das Selbstbewußtsein ist untrüglich. Wird daher vom Urteil alles ausgeschlossen, was strenggenommen nicht zum Zeugnis des Selbstbewußtseins gehört, so ist Irrtum unmöglich. Der Verstand

spricht ja im Urteil nur aus, was er selbst im Selbstbewußtsein intuitiv erkannt hat. Wenn aber doch selbst da Irrungen vorkommen, so rühren sie davon her, daß das Zeugnis der psychologischen Reflexion nicht immer von dem der ontologischen freigehalten wird.

c) Schwieriger ist es, aber auch prinzipiell nicht unmöglich, den Irrtum zu vermeiden, wenn auf Grund der Sinneswahrnehmung geurteilt wird. Leicht fälscht die Phantasie das Zeugnis der Sinne. Auch ist die Zuverlässigkeit der Sinne an Bedingungen geknüpft und nicht bei allen Objekten gleich. Aber der Verstand vermag doch alles zu erkennen, was dem Zeugnis der Sinne Eintrag tun kann, und muß es fernzuhalten wissen. Er kann ferner beurteilen, welche Objekte in Frage kommen. Und er kann sich darüber Klarheit verschaffen, ob die Bedingungen einer zuverlässigen Sinneswahrnehmung erfüllt sind. So ist auch da der Irrtum niemals notwendig. In den meisten Fällen ist er leicht zu vermeiden.

§ 25.
Zuverlässigkeit der schlußfolgernden Vernunft.

1. Der Verstand bildet unmittelbare Urteile und gewinnt dadurch sog. einfache Verstandes- und Erfahrungswahrheiten. Es können aber nicht bloß unmittelbare Urteile, sondern wie die Logik zeigt, durch Schlußfolgerung auch mittelbare Urteile gebildet werden. Sie entstehen dadurch, daß Subjekt und Prädikat, deren gegenseitiges Verhältnis weder auf Grund der Erfahrung noch der Vergleichung der Begriffsinhalte unmittelbar erkannt werden kann, mit einem dritten Begriff verglichen werden, der geeignet ist, zur Erkenntnis ihres gegenseitigen Verhältnisses zu führen. Die Erkenntniskraft, insofern sie durch Schlußfolgerung mittelbare Urteile bildet, heißt Vernunft. Diese Bildung mittelbarer Urteile bedeutet für die menschliche Erkenntnis eine unabsehbare Erweiterung und unschätzbare Vertiefung. Der Mittelbegriff, der zur Erkenntnis des Verhältnisses der beiden Extreme führt, verhält sich zugleich irgendwie als Ursache dieses gegenseitigen Verhältnisses. Stellt demnach der Schlußsatz einer Fol-

gerung, für sich allein betrachtet, nur die Wahrheit dar, daß das Prädikat dem Subjekte zukommt oder nicht zukommt, so sagt er im Zusammenhang mit den Prämissen oder als Ergebnis derselben auch, warum das Prädikat dem Subjekte zu- oder abzusprechen sei. Es liegt in ihm die Erkenntnis einer Wahrheit aus ihrem Grunde, womit die Vertiefung gegeben ist. Solche Erkenntnisse aus dem Grunde nennt man wissenschaftliche Erkenntnisse. Die Vernunft ist demnach das Erkenntnismitttel der Wissenschaften. Aber auch zur Erweiterung der Erkenntnis dient die schlußfolgernde Vernunft. Indem sie mittelbare Urteile über Gegenstände bildet, welche Gegenstände zwar im allgemeinen der Erfahrung zugänglich sind, aber nicht hinsichtlich des fraglichen Prädikates, bereichert und erweitert die Vernunft die Erkenntnis über das Erfahrungsmäßige hinaus. Durch Anwendung der reinen Verstandeswahrheiten aber auf die Gegenstände der Erfahrung überschreitet die Vernunft die Grenzen des Erfahrungsmäßigen schlechthin und vermittelt die Erkenntnis des Transzendenten, der übersinnlichen Welt, der Metaphysik. Diese Wahrheiten sind das vornehmste Objekt der schlußfolgernden Vernunft, aber nicht das einzige, wie Kant gemeint hat, der der Vernunft die drei metaphysischen Ideen, die kosmologische, psychologische und theologische zuschrieb und die Vernunft vom Verstande als ein eigenes Vermögen trennte. Dieses ist nicht notwendig, da das Formalobjekt der Vernunfterkenntnis kein anderes ist als das des Verstandes und die metaphysischen Wahrheiten sind nicht die einzigen, die die schlußfolgernde Vernunft ermittelt, sondern ihr sind alle wissenschaftlichen Wahrheiten zu verdanken.

2. Die Vernunft ist ein durchweg zuverlässiges Erkenntnismittel, sei es, daß sie mittelbare Urteile bildet, die sich auf das Gebiet des der sinnlichen Erfahrung Zugänglichen beziehen, wie die naturwissenschaftlichen und mathematischen Erkenntnisse solche sind, sei es, daß sie sich über dieses in das Gebiet des Transzendenten erhebt. Daß die Vernunft in ihrer schlußfolgernden Tätigkeit zuverlässig ist, liegt allerdings nicht insofern in ihr begründet, als ob sie den Weg zur Wahrheit naturnotwendig ginge. Sie verbindet die beiden

Extreme im Schlußsatz mittelst des Mittelbegriffes nicht durch Naturdrang oder durch ein Naturgesetz, wohl aber kraft der logischen Gesetze der Schlußfolgerung; von den logischen Gesetzen aber muß gesagt werden, daß sie nicht sicher sind wie die Naturgesetze. Sie sind vielmehr sicherer, weil sie nicht bloß der Vernunft, die sich ihnen unterwirft, unfehlbar den rechten Weg weisen, sondern auch die Einsicht in die Richtigkeit des Weges gewähren. Freilich schließt das nicht aus, daß die Vernunft sich in der Bildung abgeleiteter Urteile doch irren kann und häufig auch irrt. Das geschieht immer dann, wenn die Gesetze des Denkens übertreten werden. Man sagt deshalb, die Vernunft könne *per accidens* irren. Solche Irrungen sind aber erkennbar. Denn wie die Gesetze des Denkens den Weg der Wahrheit nicht bloß führen, sondern ihn auch erleuchten, so lassen sie auch den Weg des Irrtums als solchen erkennbar werden, insofern sie auf ihm der Vernunft nicht zur Seite stehen, was ebenfalls der Vernunft nicht verborgen bleiben kann, wie ja auch ihre korrekte Anwendung eine bewußte ist.

3. Die Zuverlässigkeit der Vernunfterkenntnis wird aber doch bemängelt und zwar deshalb, weil das Urteil, von dem die Schlußfolgerung ausgehe, nur wahr sei, wenn es der Schlußsatz sei; denn es sei ja immer ein allgemeiner Satz, in dem der Schlußsatz inbegriffen sein müsse. Es liege also ein Zirkelbeweis vor. Auch der Wert der Schlußfolgerung wird bestritten, indem es heißt, die Vernunft biete keine neuen Wahrheiten. So die Ontologisten, nach denen wir alles in der Wesenheit Gottes schauen und aus der Gottesidee entwickeln; desgleichen Locke und die Empiristen, nach denen die deduktiven Schlußfolgerungen nur Kombinationen von Erfahrungsbestandteilen bieten. Beide Einwände sind haltlos. Die Schlußfolgerung ist kein Zirkelbeweis, weil selbst dann, wenn der allgemeine Obersatz auf Induktion beruht, er doch nicht unter Mithilfe des Schlußsatzes gewonnen wurde, geschweige denn, wenn er ein reines Verstandesurteil ist. Und die Schlußfolgerung bietet wahrhaft neue Wahrheiten, die als solche mit dem Ausgangspunkte der Erkenntnis, der ohnehin nicht, wie die Ontologisten meinen, die Idee Gottes ist, noch

nicht gegeben sind, und die weit über eine bloße Verbindung von Erfahrungsbestandteilen hinausgehen. Auch als solche gingen sie über die Erfahrung hinaus, was bei rein empirischen Schlüssen zutrifft; um so mehr aber, da es auch noch reine Verstandesschlüsse gibt die neue Begriffsverhältnisse offenbaren und gemischte Schlüsse, die zeigen, daß und wie die allgemeinen Verstandeswahrheiten in der realen Welt gelten.

Zweiter Abschnitt.

Die objektive Bedeutung der Erkenntnis.

§ 26.

Einleitende Erklärung.

1. Im vorigen Abschnitte wurde gezeigt, daß, soweit es auf die Erkenntnisquellen und die Erkenntnismittel ankommt, die Urteile, in denen die Wahrheit liegt, richtig zustande kommen, sei es notwendig, so daß ein Abirren vom rechten Wege ausgeschlossen ist, sei es möglicherweise, so daß ein Abirren wenigstens vermieden werden kann. Damit ist aber die Aufgabe der Kritik noch nicht vollständig gelöst. Ein wahres Urteil ist nicht bloß ein richtig zustande gekommener Erkenntnisakt, sondern wie der Wahrheitsbegriff es ergibt, eine Aussage über einen Gegenstand, der im Subjekte bezeichnet ist. Die in jedem Erkenntnisakt dem Bewußtsein klar vorliegende Bedeutung des Erkenntnisaktes weist immer auf ein Objekt hin, das durch ihn aufgefaßt ist und über das ein sachliches Urteil gefällt wird. Das ist selbst dann der Fall, wenn das Urteil sich auf rein Logisches bezieht. Auch das Logische oder Gedankliche steht, soweit es anerkannt und beurteilt wird, dem Erkenntnis- und Urteilsakt als Gegenstand gegenüber, der nicht durch diesen hervorgebracht, sondern als schon gegeben ihm unterworfen wird. Was den Inhalt der Erkenntnis bildet, bezieht sich immer auf ein Objekt, dessen Abbild es ist, ist gegenständlich, objektiv, ist also nicht bloß im Erkenntnisakt, sondern hat als dessen Gegenstand entweder wirkliche oder doch mögliche Existenz und zwar vor

dem Erkenntnisakte. Die Wahrheit unserer Erkenntnis ist objektiv.

2. Der Dogmatismus erkennt die Berechtigung dieses Zeugnisses des Bewustseins an und erblickt in ihm eine Norm und Richtschnur für die Beurteilung des Ergebnisses der kritischen Untersuchung. Daher muß er alle Erkenntnistheorien abweisen, welche die Objektivität des Wahrheitsbegriffes gefährden. Erst wenn sich aus der Anerkennung der durch das einfache Bewußtsein bezeugten Objektivität der Erkenntnis schlechthinige Unmöglichkeiten, also innere Widersprüche ergeben würden, müßte dieser Standpunkt wohl aufgegeben werden, da die Aufrechterhaltung des Gesetzes des Widerspruches die prinzipielle Voraussetzung aller wahren Erkenntnis selbst ist.

3. Die Untersuchung hat darzulegen, daß die Urteile, sowohl die unmittelbaren als die mittelbaren, Urteile über Gegebenes oder Gegenständliches sind. Dies kann sie nur dann, wenn sie vorher gezeigt hat, daß sich das aus den Erkenntnisquellen geschöpfte Material, aus dem sich das Urteil aufbaut, auf Objekte bezieht, Gegenständliches darstellt. Darum zuerst die Untersuchung der Objektivität der Sinneswahrnehmung, des Bewußtseins und der allgemeinen Begriffe, dann die Darlegung der Objektivität oder realen Bedeutung der unmittelbaren und mittelbaren Urteile.

Erstes Kapitel.

Objektivität der Sinneswahrnehmung, des Bewußtseins und der allgemeinen Begriffe.

§ 27.

Objektivität der Sinneswahrnehmung.

1. Die Urteile, die der Verstand auf Grund der Sinneswahrnehmung bildet, drücken entweder aus, daß ein Körper da sei, oder daß einem körperlichen Subjekte eine Eigenschaft zukomme, sei es eine solche, die durch sich selbst dem Sinne sich erkennbar macht, sei es eine solche, die sich durch eine

Eigenschaft erster Art *(obiectum proprium)* offenbart *(obiectum commune)*. In allen drei Fällen billigt das Bewußtsein dem Urteil objektiven Wert zu, d. h. daß das, was es ausdrückt, in Wirklichkeit sei und zwar so sei, wie es im Urteil ausgedrückt ist. Es läßt sich nicht leugnen, daß nach dem Zeugnis des einfachen Bewußtseins, das durch das praktische Leben verstärkt wird, der sog. Sinnesrealismus, mag man ihn nun als extrem oder als naiv bezeichnen, zu Recht besteht. Diesem Sinnesrealismus steht jedoch eine andere Anschauung gegenüber, der Sinnesidealismus, der sich auf erkenntnis-theoretische, physikalische und psychologische Theorien stützen will. Er stellt die Realität der durch die Sinne wahrgenommenen Gegenstände und Eigenschaften in Abrede, tritt aber in verschiedenen Formen und Graden auf, je nachdem er die Realität der Außenwelt überhaupt leugnet oder die Realität der Körper zwar gelten läßt, aber die von den Sinnen wahrgenommenen Eigenschaften als subjektive Empfindungsqualitäten erklärt und zwar entweder beide Klassen oder nur die sog. *sensibilia propria* (relative Qualitäten wie Farbe, Geruch, Ton, Geschmack, Wärme).

2. Die Anhänger des Sinnesidealismus in seinen verschiedenen Formen sind sehr zahlreich. Der absolute Sinnesidealismus, der der Außenwelt überhaupt Realität abspricht, heißt auch Akosmismus und wurde auf Grund des Lockeschen Sensualismus von Berkeley († 1753) begründet. Danach gibt es keine körperlichen Substanzen, sondern nur Vorstellungen oder Ideen von ihnen. Diese werden in unserem Geiste von Gott verursacht. Dem idealistischen Akosmismus huldigte auch Fichte († 1814). Er leitete jedoch die Vorstellung von der Außenwelt oder vom Nichtich, wie er sie nannte, aus dem Subjekt selbst, das in seiner Selbstposition nicht bloß sich, sondern auch das Nichtich setzt, da es sich selbst nur als beschränkt durch ein anderes ponieren kann, ab, weshalb im Gegensatz zum objektiven Akosmismus Berkeleys der Fichtesche als subjektiv bezeichnet wird. Der Idealismus des Fichte ist monistisch. Wer einem idealistischen Monismus huldigt und daher den Unterschied zwischen Innen- und Außenwelt nicht als real gelten läßt, wird dem Akosmismus in irgendeiner Form anhangen. In gemäßigterer Form erkennt

der Sinnesidealismus die Existenz der Außenwelt an, leugnet aber die objektive Realität der Qualitäten, sei es aller, sei es bloß der sekundären resp. relativen Qualitäten. Die Leugnung der objektiven Realität der relativen Qualitäten leitet sich von Locke († 1704) her und hat besonders in der neueren Zeit unter den Naturforschern (Helmholtz, Müller) und Psychologen (Wundt) viele Anhänger gefunden. Auch viele Neuscholastiker bekennen sich zu ihr. Dabei wird allgemein zugestanden, daß die Ursache der relativen Sinnesqualitäten in der objektiven Außenwelt liege und in einer Bewegung bestehe, die vom Körper ausgehe, den Sinn treffe und diesen zur Bildung der Qualitätsempfindung veranlasse. Daraus entwickelte sich die Ausdrucksweise, die relativen Qualitäten seien nicht formell, wohl aber virtuell real, eine Unterscheidung, die sich besonders Neuscholastiker aneigneten. Die Gründe, die der gemäßigte Sinnesidealismus vorbringt, sind mannigfache, zum Teil erkenntnistheoretische wie: man könne doch nie eine Qualität erkennen, wie sie außer uns ist, sondern nur wie sie eben in uns empfunden werde, Gegenstand der Erkenntnis sei also doch immer nur die Qualität, insofern sie subjektiv sei; zum Teil physische, unter denen besonders das sog. Dopplersche Gesetz und die Interferenz der Lichtwellen betont werden; zum Teil psychologische, wie daß es gemeinsame Reize gebe, die in den verschiedenen Sinnen spezifische Empfindungen auslösen. Viele von den Anhängern des gemäßigten Sinnesidealismus gehen jedoch noch weiter und leugnen konsequent auch die objektive Realität der sog. absoluten Qualitäten, wie die Raumes und der Zeit, der Ausdehnung u. dgl. Hierin ging allen Neueren voran Kant († 1804), der Raum und Zeit als subjektive Formen der Anschauung erklärte und mit Recht sein Vorgehen damit begründete, daß wer die relativen Qualitäten für subjektiv ansehe, auch die objektive Realität der absoluten aufgeben müsse. Die Tatsache, daß die Qualitäten samt und sonders als objektiv real wahrgenommen und prädiziert werden, sucht der Sinnesidealismus verschieden zu erklären: durch Annahme eines unbewußten Schlusses, durch die sog. Projektionstheorie, durch die Theorie von der Hypothese mit unendlicher Wahrscheinlichkeit usw.

3. Daß der Sinnesidealismus falsch ist, deutet nicht bloß das praktische Leben an, das die reale Objektivität wie die Zuverlässigkeit der Sinneswahrnehmung voraussetzt, sondern auch die Unmöglichkeit, die für seine Anhänger besteht, die nun einmal bestehende Objektivierung der subjektiven Qualitäten zu erklären. Die Objektivität der Sinnesqualitäten und die Realität der Außenwelt ist nach dem Zeugnis des Bewußtseins keine Hypothese von unendlicher Wahrscheinlichkeit; sie gibt sich vielmehr als eine Tatsache von unumstößlicher Gewißheit. Die Projektionstheorie läßt sich weder physisch noch psychologisch aufrecht erhalten und erzeugt aus sich die erkenntnistheoretische Schwierigkeit, wie man denn das projizierte Bild sehen könne, da man ja doch außen Befindliches nicht wahrnehmen könne. Von der Annahme eines unbewußten Schlusses aber kann man doch nicht sagen, sie habe auch nur den Wert einer wissenschaftlich zulässigen Hypothese, da das Bewußtsein mit einer solchen Klarheit die unmittelbare Auffassung einer objektiven Außenwelt bezeugt, daß die Annahme eines vermittelnden Kausalschlusses ausgeschlossen ist. Die Gründe aber, auf die sich der Sinnesidealismus stützt, reichen nicht hin, ihn zu erweisen. Die durch die sog. allgemeinen Reize ausgelösten Empfindungen werden wirklich als subjektive ohne objektive Bedeutung bewußt. Das Dopplersche Prinzip und die Interferenz der Farben sind auch mit der Objektivität der sinnlichen Qualitäten wohl vereinbar, wenn man sich entschieden von der Anschauung losmacht, daß die sinnlichen Qualitäten bleibende, allein aus dem damit behafteten Körper selbst resultierende Eigenschaften seien. Und die hauptsächlich gegen den Realismus ins Feld geführte erkenntnistheoretische Schwierigkeit, man könne doch nicht von einer außer uns sich befindenden Qualität ein Bewußtsein haben, sondern nur wenn und soweit sie dem Bewußtsein immanent sei, ist gerade der innerste Fehler des Sinnesidealismus. Es ist damit keine Tatsache ausgesprochen, sondern eine Theorie, die gegen die Tatsache verstößt. Damit aber ist sie gerichtet. Die Tatsache, gegen die sie verstößt, ist nun einmal die durch das Bewußtsein bezeugte, daß wir durch die Sinneswahrnehmung die objektive Außenwelt erkennen und

zwar als objektive, von uns und unserer Wahrnehmung verschiedene. Jede zur Erklärung aufgestellte Theorie muß mit dieser Tatsache rechnen. Und eine Theorie, die der Tatsache entgegen ist, scheitert nach den Gesetzen der Logik an dieser. Nun ist allerdings gewiß richtig, daß ein Gegenstand nur dann erkannt werden kann, wenn er dem Erkenntnisakt innerlich gegenwärtig ist. Das lehrt und fordert auch der Sinnesrealismus. Er lehrt daher auch eine Vereinigung zwischen wahrnehmendem Sinn und wahrgenommenem Objekt, nicht eine reale, sondern eine intentionale, vollzogen durch eine Abbildung *(species sensibilis),* durch die der Gegenstand im Sinne ist, aber nach Weise des Sinnes, sinnlich, nicht physisch. Was aber der Sinnesrealismus nicht fordert, ist, daß der Gegenstand der Sinneswahrnehmung, insofern er seinem sinnlichen Bilde nach im Sinn ist und den Sinn zum Wahrnehmungsakt formiert und informiert, also als *species sensibilis* Gegenstand des Bewußtseins sei. Daß damit der Sinnesrealismus recht hat, ergibt sich daraus, daß sich sonst die Unmöglichkeit ergeben würde, die Außenwelt zu erkennen. Wird die innere Information des Sinneswahrnehmungsaktes selbst Gegenstand der Wahrnehmung, dann steht sie zwischen dem Objekt und Subjekt und trennt beide, anstatt sie so zu verbinden, wie die Verbindung tatsächlich vorliegt. Auch das einfache Bewußtsein gibt dafür Zeugnis. Wenn der die Wahrnehmung der Außenwelt begleitende Bewußtseinsakt genau analysiert wird, so erkennt man, daß in ihm eine zweifache Erkenntnis liegt: die der objektiven Außenwelt und die des Wahrnehmungsaktes, durch den die erstere aufgefaßt wird. In keinem dieser beiden Bewußtseinsinhalte ist vom Wahrnehmungsgegenstande im Wahrnehmungsakte die Rede. Wir haben vom immanenten Bilde kein Bewußtsein, auch nicht, wenn das Bewußtsein auf den Wahrnehmungsakt als subjektiven Akt geht. Vielmehr ist auch hier die objektive Bedeutung des Wahrnehmungsaktes immer miterkannt. Deshalb stellt sich nach dem Zeugnis des Bewußtseins immer die Wahrnehmung der Außenwelt als Erstes dar, und nicht als Zweites, das aus einem Ersten erkannt werden müßte. Und das den Sinn informierende Bild ist wirklich nicht Gegenstand der Erkenntnis,

sondern nur Mittel. Gleichwohl aber, wenn es auch die Erkenntnis der Außenwelt vermittelt, ist diese doch eine unmittelbare, weil eben nicht durch eine andere Erkenntnis vermittelt.

§ 28.

Objektivität des Bewußtseins.

1. Wie auf Grund der Sinneswahrnehmung der Verstand Erfahrungsurteile über die Außenwelt bildet, so auf Grund des Bewußtseins über unsere Innenwelt. Auch für diese nimmt er Wahrheit in Anspruch und zwar in dem Sinne, daß er durch diese Urteile tatsächlich im Innern des Menschen vorliegende Eigenschaften oder Tätigkeiten ausdrückt. Wenn es sich nun darum handelt, zu untersuchen, ob dem vom Bewußtsein dem Verstande zur Bildung dieser Erfahrungsurteile gebotenen Material objektive Bedeutung zukommt, ist es weniger notwendig, die objektive Wirklichkeit der bezeugten Zuständlichkeiten und Akte zu erweisen, als vielmehr des im Selbstbewußtsein zum Ausdruck gebrachten gemeinsamen Subjektes all dieser Zuständlichkeiten und Tätigkeiten, des Ich. Nach Kant und einigen modernen Erkenntnistheoretikern ist das im Selbstbewußtsein erkannte Ich nur ein sog. phänomenales. Es ist nur ein logisches Subjekt der inneren Vorgänge, vom Denken als Subjekt gesetzt. Und weil es kein reales Subjekt ist, so ist es auch nicht immer das nämliche. Auch seine Identität ist nur eine scheinbare. In Wirklichkeit vervielfältigt es sich mit jedem Bewußtseinsakt.

2. Dem gegenüber ist daran festzuhalten, daß nicht bloß die vom Bewußtsein bezeugten Zustände und Tätigkeiten, die das Innenleben ausmachen, objektiv real sind, sondern auch das Subjekt, das Ich, dem jene Zustände und Tätigkeiten zugeschrieben werden. Auch die Identität des Ich als des Subjektes verschiedener gleichzeitiger und sukzessiver Akte ist aufrecht zu erhalten. Es werden ja die inneren Zustände und Akte vom Bewußtsein nicht abstrakt aufgefaßt, zu denen dann allenfalls ein Subjekt hinzuzudenken wäre, sondern konkret wie von

den Sinnen die Eigenschaften der Körper. Mit dem Bewußtsein der Akte ist das Bewußtsein des Subjektes schon gegeben. Auch die Identität des Ich ist durch das Selbstbewußtsein bezeugt. Im Selbstbewußtsein erkennt sich das seiner selbst Bewußte als das Subjekt des Bewußtseins wie des ins Bewußtsein fallenden Aktes und so aller Akte, womit gewiß die Identität des Ich unmittelbar bezeugt ist. Bei sukzessiven Zuständen und Akten tritt das Gedächtnis ergänzend ein, das das Vergangene auch immer konkret zur Erkenntnis bringt. Es ist eben nicht richtig, wenn gesagt wird, der Gedanke eines beharrlichen Ich komme dadurch zustande, daß der Substanzbegriff, der nur für die Außenwelt anwendbar sei, mit Unrecht auf die Innenwelt übertragen werde. Im Selbstbewußtsein liegt keine Anwendung des Substanzbegriffes; was das Ich sei, ob Substanz, ob Akzidenz, ob beharrlich, ob vergänglich, darüber sagt das Selbstbewußtsein nichts. Aber das steht fest, daß das vom Selbstbewußtsein Bezeugte objektiv real ist.

§ 29.

Die Objektivität der allgemeinen Begriffe.

1. Nicht bloß für die Urteile, die auf Grund der Erfahrung gebildet sind, wird objektive Wahrheit in Anspruch genommen, auch für diejenigen, die aus reinen, abstrakten und allgemeinen Begriffen bestehen. Gerade diese sind für die Erkenntnis von grundlegender Bedeutung. So ist denn auch die Untersuchung über die objektive Realität der allgemeinen Begriffe von großer Wichtigkeit. Die Universalienlehre spielt daher auch in allen philosophischen Systemen eine große Rolle.

2. Daß es ein Allgemeines gibt, wenigstens in der Rede, wohl auch im Begriffe, darüber besteht kein Zweifel. Entspricht aber den allgemeinen Wörtern und Begriffen ein Allgemeines in den Dingen, von denen sie ausgesagt werden? Das erfordert die Objektivität der allgemeinen Begriffe und der Wahrheitsbegriff, der von den Urteilen gilt. Man sieht, daß man es hier, mitten in der Erkenntniskritik, mit einem metaphysischen Problem zu tun hat. Die Antwort auf diese

Frage lautet verschieden. Der Nominalismus und Konzeptualismus verneint die Frage; der extreme Realismus bejaht sie ohne alle Einschränkung; der gemäßigte Realismus dagegen bejaht sie, indem er zwischen dem Allgemeinen in den Dingen *(universale in re)* und in den Begriffen *(universale post rem)* unterscheidet.

§ 30.

Der Nominalismus und Konzeptualismus.

1. Der Nominalismus und Konzeptualismus gestehen nicht zu, daß in den Dingen, die singulär sind, etwas Gemeinsames, ein Allgemeines sei. Nach dem Nominalismus gibt es nur Allgemeinnamen, nicht einmal Allgemeinbegriffe. Das Allgemeine ist nur *flatus vocis.* Der Nominalismus knüpft sich im Mittelalter an den Namen Roscellin v. Compiegne (11. Jahrh.); in der neueren Zeit bekannten sich zu ihm Hobbes, Berkeley, Hume; in neuester Zeit suchte Wundt das Allgemeine aus Vorstellung und Wort zu erklären. Der Konzeptualismus, der hin und wieder mit dem Nominalismus zusammengeworfen wird, läßt wenigstens allgemeine Begriffe gelten. In der Erklärung der allgemeinen Begriffe gehen die Vertreter des Konzeptualismus wieder auseinander. Im Mittelalter verlieh dem nominalistischen Konzeptualismus Wilhelm Okkam († 1347) großes Ansehen und weite Verbreitung. Nach ihm ist der Begriff kein Abbild der Sache; es gibt keine *species intelligibilis.* Der Begriff, ein Denkakt, ist nur ein Zeichen, durch das wir an ähnliche Dinge erinnert werden. Die bedeutendsten Vertreter des Konzeptualismus in der Neuzeit sind John Locke († 1704) und Kant († 1804). Nach John Locke entstehen die allgemeinen Ideen dadurch, daß der Verstand durch die Kombination der einfachen Vorstellungen Begriffe (Modi, Substanz, Relationen) und von diesen durch Zusammenfassung ähnlicher die allgemeinen Ideen gewinnt. Schon die Begriffe stellen nicht das sachliche Wesen der Dinge dar, sondern nur das begriffliche; das sachliche Wesen bleibt uns unerkennbar. Um so weniger haben die allgemeinen Ideen sachliche Bedeutung. Verwandt mit dieser Theorie ist die Lehre

Kants von den aprioristischen Formen des Verstandes oder den Kategorien (Einheit, Vielheit, Allheit; Affirmation, Negation, Limitation; Notwendigkeit, Möglichkeit, Wirklichkeit; Substanzialität, Kausalität, Wechselwirkung), die lediglich die Urteilsfunktion formell notwendig bestimmen, aber gar keine Kenntnis von der Sache vermitteln. Ähnlich haben auch die Vernunftideen Seele, Welt, Gott keine nachweisbare sachliche Bedeutung; sie sind nur regulative Prinzipien der Schlußfolgerung.

2. Weder Nominalismus noch Konzeptualismus werden der durch das Bewußtsein bezeugten Tatsache gerecht, daß unser Wissen den Charakter des wahrhaft Allgemeinen und Notwendigen an sich trägt und gerade in dieser seiner Eigenart auf die sinnlich wahrnehmbaren Dinge sich bezieht. Nun aber besteht doch diese Tatsache zu Recht. Folglich müssen Konzeptualismus und noch mehr der Nominalismus falsch sein. Wenn man ihnen Recht geben will, muß man auf den objektiven Wahrheitsbegriff verzichten und zugeben — gegen das Zeugnis des Bewußtseins — daß wir kein Wissen von den Dingen haben. Dieser unvermeidlichen Konsequenz geben auch die Vertreter dieser Systeme Raum. Der Nominalismus offenbart schon bei Okkam Zweifel an der Zuverlässigkeit der Vernunfterkenntnis rücksichtlich der Gottesbeweise, Hume ist vollendeter Skeptiker und nach Kant ist alles Vernunfterkennen des Transzendenten schlechterdings subjektiv, das reine mathematische und naturphilosophische Erkennen nur ein Erkennen der subjektiv bedingten Erscheinung des Dinges, niemals des Dinges an sich. Wer sich vor dem Skeptizismus und Subjektivismus hüten will, kann nicht Nominalist und nicht Konzeptualist sein, sondern muß zugestehen, daß auch in den Dingen irgendwie ein Allgemeines und Notwendiges ist, worauf sich unsere Wissenschaften beziehen. Der prinzipielle Fehler beider Erklärungsversuche des Allgemeinen aber liegt darin, daß sie die sinnliche und geistige Erkenntnis nicht zu vereinigen wissen. Der Nominalismus und der intellektuelle Sensualismus des John Locke werden der geistigen Seite unserer Erkenntnis in keiner Weise gerecht; nach ihnen ist der Verstand keine eigenartige Erkenntnisquelle. Ähnliches muß man auch gegen Okkams

Leugnung der *species intelligibilis* einwenden. Ohne diese hört der Begriff auf, ein formales Zeichen zu sein. Und wenn er das nicht ist, kann er selbst nur Zeichen der Sache werden, wenn er selbst zuerst Gegenstand der Erkenntnis geworden, wodurch eine unendliche Reihe entsteht. Der Konzeptualismus Kants verleugnet dagegen den Wert der Erfahrung für das sog. reine Wissen, da dieses aus den subjektiven Formen allein soll abgeleitet werden. Es besteht keine Brücke zwischen Erfahrung und reinem Wissen. Anstatt die Einheit zwischen beiden herzustellen, wird die Kluft zwischen ihnen erweitert und in letzter Linie die Erfahrung in Schein aufgelöst.

§ 31.

Der extreme Realismus.

1. In schroffstem Gegensatz gegen den Nominalismus und Konzeptualismus steht der exzessive oder extreme Realismus. Die Anhänger desselben lehren, daß nicht bloß die Begriffe den Charakter des Allgemeinen an sich haben, sondern daß dem Allgemeinen als solchem objektive Realität zukomme. Nur so glauben sie dem Wahrheitsbegriff gerecht werden zu können, wenn sie nach Inhalt und Form Subjekt und Objekt in Übereinstimmung bringen. Der extreme Realismus trat aber in verschiedenen Formen auf. Vertreter desselben im Altertum ist Plato († 347); er lehrte, daß es außer der sichtbaren, unvollkommenen Welt der singulären und ständig wechselnden Dinge eine Welt der Ideen gebe, in der unsere Gedanken mit ihren allgemeingültigen Formen und Gliederungen Wirklichkeit haben, woher sie stammen und worauf sie sich beziehen. Verwandt damit ist der Ontologismus des Malebranche († 1715), demgemäß die allgemeinen Ideen in Gott Wirklichkeit haben, nicht in einem eigenen Reiche. Indem wir Gott schauen, schauen wir auch die allgemeinen Ideen. Der von Wilhelm v. Champeaux († 1121) im Mittelalter begründete Realismus läßt das Allgemeine in den singulären Dingen sein, so daß sich diese nicht durch ihre Wesenheiten unterscheiden, sondern nur durch hinzukommende individuelle Eigenschaften, oder wie Duns Skotus († 1308) lehrte, durch die individualisierende Form. Dieser

formalistische Realismus liegt auch den monistischen Systemen des Neuplatonismus, Skotus Erigena, Spinoza, Hegel zugrunde; Hegel kam geradezu zur Identifizierung von Denken und Sein.

2. Der exzessive Realismus wird der Objektivität unserer Erkenntnis nicht gerecht, so sehr er sich bemüht, der Erkenntnis eine objektive Beziehung zu sichern. Er geht in all seinen Formen zu weit und gefährdet gerade dadurch die Wahrheit. Die Anhänger des extremen Realismus lehren die Realität des Allgemeinen als solchen, weil sie für die Wahrheit nicht bloß eine Übereinstimmung von Erkenntnis und Sache rücksichtlich des Inhaltes des Gedankens fordern, sondern auch rücksichtlich der Form. Es soll nicht bloß überhaupt im oder am Gegenstande sein, was wir denken und aussagen, sondern es soll so an ihm sein, wie wir es denken. Das geht zu weit und entspricht nicht unserem Bewußtsein von der Wahrheit. Nicht die Form der Begriffe sagen wir aus, sondern den Inhalt. Diese Übertreibung hat denn auch zur Folge, daß der exzessive Realismus zu Konsequenzen kommt, die seine Unhaltbarkeit offen dartun. Wenn Plato unsere Begriffe auf das Ideenreich und die Ontologisten auf Gott beziehen, so entsprechen sie dadurch nicht dem Bewußtsein, nach dessen Zeugnis wir sie von den einzelnen Dingen aussagen. Allerdings erkennen wir mittelst unserer allgemeinen Begriffe auch das Transzendente, Übersinnliche, aber erst, indem wir vom Sinnlichen zu demselben emporsteigen, nicht aber umgekehrt, indem wir etwa die Begriffe vom Transzendenten gewinnen und sie dann auf das Sinnliche anwenden. Der exzessive Realismus macht ferner Urteile mit distributiv allgemeinem Subjekte unmöglich und streng genommen fast jede bejahende Aussage. Urteile mit distributiv allgemeinem Subjekte sind solche, in denen ein Prädikat so vom Subjekte nach dessen ganzen Umfang ausgesagt wird, daß die Aussage sich nicht auf das Subjekt als Ganzes, sondern auf jedes einzelne mit dem Subjekt bezeichnete Individuum bezieht, z. B. der Mensch ist sterblich. Eine solche Aussage ist nur möglich, wenn sich der Inhalt des allgemeinen Begriffes, der als Subjekt steht, wirklich in jedem Einzelwesen, insofern

es Einzelwesen ist, findet. Das stellt aber der extreme Realismus in Abrede. Und bei bejahenden Sätzen steht, abgesehen von Definitionen, das Prädikat doch immer nur nach einem Teil seines Umfanges. Ein bejahender Satz sagt nur, daß der Prädikatsinhalt dem Subjekte zukommt, nicht aber, daß das Subjekt auch den Umfang des Prädikates bildet. Nach dem exzessiven Realismus ist eine solche Aussageweise unmöglich. Denn da auch der Prädikatsbegriff ein allgemeiner Begriff ist, müßte er nach dem extremen Realismus als solcher in der Wirklichkeit in Einheit existieren, könnte also keinen viele Dinge einschließenden Umfang haben. Der extreme Realismus ist daher mit der Anwendung der allgemeinen Begriffe im Urteil nicht vereinbar.

§ 32.

Der gemäßigte Realismus.

1. Der gemäßigte Realismus steht zwischen dem Nominalismus und extremen Realismus in der Mitte. Er lehrt, daß sich das Allgemeine sowohl in den Einzeldingen als in den Begriffen findet, aber anders in den Dingen und anders in den Begriffen. Begründer des gemäßigten Realismus ist Aristoteles († 322 v. Chr.). Viele Kirchenväter bekannten sich zu ihm und die Araber, sowie die bedeutendsten Scholastiker vertraten ihn im Kampfe gegen die beiden Gegensätze. Der gemäßigte Realismus ist ein Gemeingut der *philosophia perennis.*

2. Allgemein sind nach dem gemäßigten Realismus die Begriffe. Sie sind *unum in multis* oder *unum de multis,* was den Begriff des Allgemeinen ausmacht, das Einheit und Vielheit miteinander vereint. Die Allgemeinheit der Begriffe offenbart sich zunächst in ihrer Aussagbarkeit. Der allgemeine Begriff wird so ausgesagt, daß er zwar immer derselbe Begriff ist, aber dennoch von vielen Dingen prädiziert werden kann. Da einem Begriff, insofern er ausgesagt wird, die Einheit an und für sich eigen ist, die Beziehung zur Vielheit aber nur insofern zukommt, als er vom Vielen ausgesagt werden kann, so nennt man diese seine Allgemeinheit eine negative; er ist

allgemein, da er nicht singulär ist. Ein solcher Begriff kann aber zugleich als solcher genommen werden, der, weil er auf vieles bezogen werden kann, dieses viele einschließt. Er wird dadurch zur Zusammenfassung aller gleichartigen Dinge, zum Gattungs- oder Artbegriff. Er ist wahrhaft allgemein im positiven Sinne. Da dieses positiv Allgemeine durch Reflexion über das Verhältnis eines Begriffes zu den Dingen entsteht, heißt es *universale reflexum,* und weil diese Reflexion ein Werk des Denkens ist, *universale logicum.* Das negativ Allgemeine dagegen heißt *universale directum,* da es durch einfache direkte Auffassung und Abstraktion entsteht und *universale metaphysicum,* weil es nur die gemeinsame Natur und Wesenheit ausdrückt und diese wahrhaft ein Sein ist. Beide Arten des Allgemeinen sind das *universale post rem,* da unser Denken den Dingen folgt. Ihm geht voraus das *universale in re.* Auch in den Dingen findet sich eine Vereinigung von Einheit und Vielheit. Die Vielheit der Dinge liegt klar vor. Man müßte die Sinnestäuschung zum Prinzip erheben, wollte man sie in Abrede stellen, wie die Geistigkeit des Denkens und dessen Verschiedenheit von der Erfahrung leugnen muß, wer die im Begriffe liegende Einheit nicht zugestehen wollte. Aber auch die Einheit ist in den vielen Dingen; denn in den Dingen ist etwas, worin sie übereinkommen und um dessenwillen sie begrifflich in Einheit gedacht werden können. Diese Übereinkunft der Dinge in vieler Hinsicht gibt ihnen zwar keine aktuelle, aber eine potentielle Einheit, die die Grundlage für den allgemeinen Begriff bildet. Darum sagt man, das Allgemeine sei in den Dingen *potentialiter* und *fundamentaliter.* Außer dem *universale post rem* und *in re* kennt der gemäßigte Realismus noch das *universale ante rem,* die vorbildlichen Ideen von den Dingen im göttlichen Denken, die nichts anderes sind als das göttliche Denken, das in einem Gedanken alles umfaßt und der Grund des Mannigfaltigen und der Einheit unserer Begriffe ist.

3. Aus dem Gesagten ist das Verhältnis der allgemeinen Begriffe zur Realität wohl erkennbar und die Wahrheit des gemäßigten Realismus schon offenkundig. Natürlich kann von einer objektiven Realität des positiv Allgemeinen oder des

universale reflexum nicht gesprochen werden. Die Gattungsbegriffe als solche sind nicht real. Sie sind nur im Denken. Daher werden sie auch nicht ausgesagt. Gleichwohl stehen sie nicht außer aller Beziehung zur Wirklichkeit. Sie kommen ja nur dadurch zustande, daß die von ihnen bezeichnete Natur und Wesenheit von vielen Dingen ausgesagt werden kann, weil sie sich in vielen Dingen findet. Die Gattungsbegriffe sind daher ein *ens rationis cum fundamento in re.* Anders verhält es sich jedoch mit der objektiven Realität des direkten Allgemeinen. Die direkten allgemeinen Begriffe enthalten nichts, was nicht auch in den Dingen wäre; von diesen ist ja ihr Inhalt gewonnen, da er ja auch auf sie angewendet wird. Aber sie enthalten es in abstrakter Form, uneingeschränkt auf Eines, während in den Dingen es singulär ist. Darum lehrt der gemäßigte Realismus die objektive Realität des direkten Allgemeinen rücksichtlich des Inhaltes, nicht aber rücksichtlich der Form. Diese Unterscheidung und Erklärung ist keine aprioristische, sondern aus der Art und Weise, wie die Begriffe als Prädikat ausgesagt werden und in allgemeinen Sätzen als Subjekt stehen, abgeleitet. Sie entspricht einzig und allein dem Zeugnis des Bewußtseins über die Art des Gebrauches der Begriffe. Man kann in dieser Unterscheidung von Inhalt und Form und in der Lehre, es sei nur der Inhalt und nicht auch die Form der allgemeinen Begriffe in den Dingen, keine Unwahrheit des Denkens finden. Denn unwahr wäre der allgemeine Begriff nur dann in diesem Falle, wenn er seine volle Identifizierung mit der Sache veranlassen würde. Das Bewußtsein aber bezeugt uns, daß der Begriff uns nicht bloß seine Übereinstimmung mit der Sache offenbart, sondern auch seine Verschiedenheit von derselben, womit die falsche Aussage instinktivmäßig vermieden und die richtige Anwendung begründet ist. Höchstens kann man von einer Unvollkommenheit der begrifflichen Auffassung reden, insofern der Begriff die Dinge nur nach dem ihnen Gemeinsamen auffaßt, nicht aber auch nach der Individualität, in der das Gemeinsame im einzelnen ist. Das schließt aber den Vorteil ein, daß es nicht nötig ist, um von allen einzelnen Dingen etwas zu erkennen, jedes einzelne zu erforschen; es

genügt, von mehreren oder auch nur von einem das Gemeinsame zu erfassen, und man erkennt damit alle Dinge rücksichtlich dieses Gemeinsamen. So allein ist Wissenschaft möglich.

Zweites Kapitel.

Die objektive Bedeutung der unmittelbaren Urteile und der Schlußfolgerungen.

§ 33.

Die objektive Bedeutung der unmittelbaren Erfahrungsurteile.

1. Den unmittelbaren Erfahrungsurteilen kann nur dann Wahrheit im objektiven Sinne oder objektive Bedeutung zugeschrieben werden, wenn in ihnen die Übereinstimmung von Intellekt und Sachverhalt zum Ausdruck kommt. Dazu ist notwendig, daß diese Urteile Werke des Verstandes sind und sich nach ihrem Inhalte auf die Verhältnisse der Dinge beziehen, die in den Dingen bestehen unabhängig vom Urteil, das der Verstand über sie fällt. Beides gilt von den einfachen oder unmittelbaren Erfahrungswahrheiten, mögen sie nun auf Grund der äußeren Sinneswahrnehmung oder des Bewußtseins zustande gekommen sein.

2. Die unmittelbaren Erfahrungswahrheiten sind ein Werk des Verstandes sowohl rücksichtlich ihrer Form als Urteile als auch der Bestandteile, aus denen sie zusammengesetzt sind. Urteile kann nur eine geistige Erkenntniskraft bilden. Eine solche allein ist imstande, Subjekt und Prädikat gleichzeitig vorzustellen, die Vorstellungen zu vergleichen und entsprechend ihrem gegenseitigen objektiven Verhältnisse zu verbinden oder zu trennen. Damit ist aber zugleich auch dargetan, daß die Bestandteile des Erfahrungs- oder Anschauungsurteils, Subjekt und Prädikat im Verstande sein müssen; denn der Verstand kann nur vergleichen, bejahen und verneinen, was er selbst erkannt hat. Demnach müssen auch beim Anschauungsurteil Subjekt und Prädikat Begriffe sein. Bei jenen Erfahrungsurteilen, die auf Grund des Selbstbewußtseins gebildet

werden und Denk- und Willensakte betreffen, ist das sofort klar. Aber es ist auch dann nicht anders, wenn sich das Erfahrungsurteil auf sinnlich wahrnehmbare Verhältnisse bezieht, wenn also auf Grund innerer Erfahrung eine sinnliche Empfindung oder auf Grund äußerer Sinneswahrnehmung eine Sinnesqualität prädiziert wird. Was prädiziert wird, ist die Eigenschaft, nicht insofern sie sinnlich erfaßt wird, also die *species sensibilis,* sondern insofern sie geistig begriffen ist, die *species intelligibilis.* Das erkennt man schon daraus, daß auch solche Prädikate allgemein sind. Das gleiche gilt auch vom Subjekt und mag es selbst ein singulärer Begriff sein, der dadurch zustande kommt, daß der Verstand auf die Sinnesvorstellung reflektierend den allgemeinen Begriff zum Einzelbegriff kontrahiert. An der Urteilsbildung ist die Anschauung insofern beteiligt, als aus ihr der Verstand das Verhältnis von Subjekt und Prädikat erkennt und auf sie sich stützend auch ausspricht.

3. Auch die zweite Bedingung der objektiven Wahrheit der Erfahrungsurteile ist in ihnen erfüllt. Sie müssen objektive Verhältnisse ausdrücken. Was sie sagen, muß Wirklichkeit haben. Dazu ist notwendig, daß dem Subjekts- und Prädikatsbegriff etwas Reales in den Dingen entspricht und was das Prädikat bedeutet, wirklich dem Subjekte zukommt. Nach der Lehre des Realismus trifft das ohne weiteres zu. Nicht bloß die Denk- und Willensakte und die Empfindungen sind real, auch das gemeinsame im Selbstbewußtsein erkannte Subjekt derselben, das Ich, ist real. Real sind auch und zwar nicht bloß virtuell, sondern formell, die Sinnesqualitäten und das von den Sinnen *per accidens* erfaßte Subjekt derselben. Demnach gilt nach dem Realismus von den Erfahrungsurteilen der objektive Wahrheitsbegriff seinem ganzen Inhalte nach. Freilich der Subjektivismus, auch in seiner gemäßigten Form mit Anerkennung der realen Kausalität der Sinnesqualitäten, wird ihn nicht aufrecht erhalten können. Nach ihm können die Erfahrungsurteile wohl richtig sein, insofern sie so zustande kommen, wie sie nach den Gesetzen der Sinneswahrnehmung, des Bewußtseins und des Urteils zustande kommen müssen, aber wahr im formellen Sinne sind sie nach dem Subjektivismus nicht. Was oben im allge-

meinen über die Erfahrungsurteile gesagt worden, gilt im besonderen von dem Urteile, daß die Existenz der Außenwelt behauptet. Allerdings wird in ihm ein Prädikat, die Existenz, prädiziert, das nicht an sich Gegenstand der Sinneswahrnehmung ist, wohl aber *per accidens* und zwar mit der Sinnesqualität sowohl als auch mit deren Subjekt erfaßt wird. Darum wird der Verstand denn auch durch die Sinneswahrnehmung unmittelbar veranlaßt, die Existenz, die im geistigen Begriffe aufgefaßt ist, auszusagen. Dadurch unterscheidet sich die Sinneswahrnehmung in letzter Instanz objektiv, d. h. nach der Bedeutung für die Erkenntnis gesprochen, von der bloßen Phantasievorstellung, die die Existenz des Vorgestellten nicht einschließt und daher auch ihre Aussage nicht veranlaßt.

§ 34.
Die objektive Bedeutung der unmittelbaren Verstandeswahrheiten.

1. Neben den Erfahrungswahrheiten gibt es sog. reine Verstandeswahrheiten. Sie heißen *principia per se nota,* unmittelbare Verstandesurteile, da sie vom Verstande allein ohne Erfahrung und durch die unmittelbare Vergleichung von Subjekt und Prädikat ohne Mittelbegriff gebildet werden. Nicht die einzigen, aber die wichtigsten sind das Kontradiktionsprinzip, das Prinzip des ausgeschlossenen Dritten und das Prinzip der Kausalität. Das Material, aus dem sie sich aufbauen, sind einfache Begriffe und wird aus dem Begriffe bildenden Verstande als Quelle geschöpft, der sie hinwiederum durch Abstraktion aus der Erfahrung gewinnt. Der Verstand ist demnach für diese Urteile sowohl Erkenntnisquelle als auch Erkenntnismittel, ersteres, indem er die Begriffe bietet, letzteres, indem er die Begriffe vergleicht und voneinander bejaht oder verneint.

2. Wie von den Erfahrungswahrheiten der objektive Wahrheitsbegriff gilt, so auch von den reinen Verstandesurteilen. Allerdings steht bei ihrer Bildung der Verstand nicht mehr so mit der Erfahrung und dadurch mit der Außenwelt in Verbindung wie bei den Erfahrungswahr-

heiten. Sie entstehen nicht durch Induktion, also durch wiederholte Einzelbeobachtung. Diese ist ja beim Kontradiktionsprinzip und auch beim Prinzip des ausgeschlossenen Dritten gar nicht möglich. Denn niemand kann inbezug auf das Nichts eine Erfahrung anstellen. Aber bildet auch die Erfahrung nicht die Grundlage für ihre Bildung, so doch auch nicht der Verstand. Diese ist vielmehr der objektive Begriffsinhalt, durch den das gegenseitige Verhältnis der das Subjekt und Prädikat stellenden Begriffe gegeben und zwar als klar vorliegend gegeben ist. Ist aber das durch diese allgemeinen und unmittelbaren Verstandesurteile ausgedrückte Verhältnis ein sachliches und objektives, so kommt ihnen notwendig auch objektive Wahrheit zu, obwohl sie durch den subjektiven Verstand zustande kommen. Der Verstand gibt ihnen bloß die Form des Urteils, die subjektiv ist, nicht aber die inhaltliche Bedeutung, die in den Begriffen begründet ist.

3. Diesen Verstandeswahrheiten kommt auch der Charakter der Notwendigkeit und Allgemeinheit zu. Sie gelten für alle Dinge, auf die der Subjektsbegriff anwendbar ist. Und sie gelten so, daß es schlechterdings unmöglich und ausgeschlossen ist, daß sie nicht gelten. Sogar die notwendige Erkennbarkeit schließen sie ein; sie können unmöglich unerkannt bleiben. Auch diese Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit ist objektiv begründet. Kant hat diese objektive Begründung nicht anerkannt. Die sog. analytischen Urteile hat Kant überhaupt als für die Wissenschaft wertlos erklärt, da sie nichts Neues bieten sollen. Er forderte solche oberste Sätze, die etwas sagen, was im Subjektsbegriffe noch nicht gegeben sei, also synthetische Urteile. Diese dürften aber auch nicht Erfahrungsurteile sein; denn diese haben keinen allgemeingültigen und notwendigen Wert. Ein solcher kann ihnen nur zukommen, wenn sie aprioristische Urteile seien, also rein aus der Vernunft, ohne und vor aller Erfahrung, stammen. Er nannte sie daher synthetische Urteile *a priori,* und um die Existenz solcher Urteile handelt es sich eigentlich in der ganzen Kritik. Die diesen Urteilen eigene Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit hat demnach in der objektiven Welt keine Grundlage; gleichwohl sind diese Urteile auf die Welt anzuwenden. Die Ansicht

Kants ist nicht richtig. Es ist wahr, daß die Erfahrung als solche niemals notwendige und allgemeingültige Wahrheiten erschließen kann. Darum tragen Urteile, die vom Verstande bloß auf Grund der Erfahrung gebildet werden, nie den Charakter des Notwendigen und Allgemeinen an sich; sie bringen nur Tatsächliches zum Ausdruck. Soll Notwendigkeit und Allgemeinheit der Erkenntnis erzielt werden, muß der Verstand als solcher tätig sein. Und das ist auch bei Bildung der allgemeinen und notwendigen Prinzipien der Fall. Der Verstand allein ist das Mittel, durch das sie entstehen und er allein die nächste Quelle, aus der das Material zu ihrer Bildung geschöpft wird. Das spricht aber nicht gegen die sachliche und objektive Bedeutung der Prinzipien, insofern sie allgemein und notwendig sind. Denn kommt auch der Verstand ganz allein in Betracht, soweit es auf die Urteilsform ankommt — und insoweit sind die Prinzipien ein *ens rationis cum fundamento in re* — so doch nicht mehr ganz allein für den Urteilsinhalt, da dieser auch dem Verstande nicht *a priori* irgendwie eigen ist, sondern durch Abstraktion aus der Erfahrungswelt dem Verstande zu eigen wurde. Diese Tatsache der Abstraktion der allgemeinen Begriffe aus der Erfahrungswelt ist allerdings nicht von vornherein feststehend, sondern wird aus der unleugbaren Tatsache erschlossen, daß die allgemeinen Begriffe auf die Dinge angewendet werden. Sie ist ein psychologisches und logisches Postulat in der Form einzig möglicher und notwendiger Schlußfolgerung *a posteriori*. Die Abstraktion ermöglicht aber die Auffassung des Notwendigen, da sie im Absehen vom Zufälligen, Akzidentellen besteht und dehnt die Bedeutung der allgemeinen Begriffe und Prinzipien auch auf das Transzendente aus. Denn wenn auch aus der sinnlichen Erfahrung, also der materiellen Welt gewonnen, tragen diese Begriffe das Materielle keineswegs als innere Bestandteile in sich oder auch nur die Beziehung aufs Materielle. Selbst ihrer inhaltlichen Bedeutung nach immateriell, können sie auch zur Erkenntnis einer transzendenten, übersinnlichen, immateriellen Welt dienen, wenn die Verbindung von objektiven Begriffen dazu dient. Es haben diese Prinzipien mit ihrem allgemeinen und notwendigen Charakter

wahrhaft objektive Bedeutung; ihnen eignet der objektive Wahrheitsbegriff im vollkommenen Sinne.

4. Wegen ihrer allgemeinen Bedeutung und weil sie aller wissenschaftlichen Erkenntnis, d. h. aller Schlußfolgerung vorausgehen, heißen die Prinzipien mit Recht Prinzipien und *semina scientiarum.* Das ist aber nicht so zu verstehen als ob in ihnen, vor allem im Kontradiktionsprinzip, alle übrigen Wahrheiten enthalten und aus ihnen durch Schlußfolgerung entwickelt werden könnten. In diesem Sinne, im Sinne eines Materialprinzips, ist das Kontradiktionsprinizip nicht erstes Prinzip oder erste Wahrheit. Eine solche erste Wahrheit gibt es überhaupt für die menschliche Erkenntnis nicht. Und alle Systeme, die ein solches Prinzip an die Spitze zu stellen versuchen, sind entweder direkt Pantheismus oder führen dazu. Das Kontradiktionsprinzip ist erstes Prinzip im Sinne eines Formalprinzips. Als solchem kommt es ihm zu, für alle übrigen Urteile und Sätze, mögen es nun unmittelbare oder mittelbare, abgeleitete sein, Voraussetzung und Grundlage aller Wahrheit und Gewißheit zu sein, so daß mit ihm jede weitere Wahrheit steht und fällt. Von ihm kann man nicht sagen, daß es alle übrigen Wahrheiten enthält, als vielmehr, daß es selbst in allen übrigen Wahrheiten enthalten ist.

§ 35.

Der objektive Wert der induktiven Schlußfolgerungen.

1. Es gibt nicht bloß Wahrheiten, die unmittelbar durch Erfahrung oder durch Vergleichung von Subjekt und Prädikat zustande kommen, sondern auch solche, die zu gewinnen eine Vermittlung notwendig ist. Sie werden daher mit Recht mittelbare Wahrheiten genannt. Sie liegen über die Erfahrung und die unmittelbare Einsicht in die Begriffsinhalte hinaus und werden durch Schlußfolgerung gewonnen und zwar entweder durch Induktion oder durch den deduktiven Schluß. Es frägt sich, ob auch für diese Wahrheiten und Sätze der Charakter der Objektivität aufrecht erhalten werden kann.

2. Was nun zunächst die durch Induktion gewonnenen Erkenntnisse angeht, so scheint sich der objektive Charakter

derselben dadurch nahe zu legen, daß sie auf Erfahrung sich aufbauen. Sie fußen, da sie als Zusammenfassung der vielen Einzelbeobachtungen von der Erfahrung sich herleiten, auf der objektiven Realität. Gleichwohl scheint sich doch eine Schwierigkeit für die Aufrechterhaltung ihres objektiven Charakters zu ergeben. Die Ergebnisse der Induktion geben sich alle als Sätze, die allgemein sind und etwas Notwendiges ausdrücken. Gerade darin liegt ja ihr wissenschaftlicher Wert. Läßt sich nun auch zeigen, daß die ihnen eigene Allgemeinheit und Notwendigkeit wirklich objektiv begründet ist, oder müssen diese Eigenschaften auf Rechnung der schlußfolgernden Vernunft gesetzt werden? Wer der Meinung ist, die Induktionsschlüsse kämen einzig und allein durch Erfahrung zustande, kann in der objektiven Welt, die ihm die Erfahrung erschließt, den hinreichenden Grund für die Allgemeingültigkeit der induktiven Wahrheiten nicht finden. Er muß die Berechtigung derselben entweder leugnen oder aus dem Subjekte ableiten, was aber doch auch aufs erste hinauskommt; denn die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit ist ja doch nur dann berechtigt, wenn sie objektiv begründet ist. Der Empirismus stellt deshalb die allgemeine Bedeutung in Abrede. Hume leitet sie aus psychischen Assoziationen ab. Helmholtz hält auch die Naturgesetze, das vorzüglichste Ergebnis der Induktion, für subjektiv. Gleichwohl ist an der objektiven Bedeutung der induktiven Wahrheiten festzuhalten. Diese Wahrheiten kommen nicht durch reine Erfahrung zustande, sondern dadurch, daß sich mit der Erfahrung eine Verstandeswahrheit verbindet, ein Prinzip, das selbst Allgemeinheit und Notwendigkeit zum Ausdruck bringt: *natura est determinata ad unum semperque eodem modo operatur dummodo impedimentum non adsit.* Das legt die Logik in ihrer Lehre von der Induktion dar. Diese Verstandeswahrheit ist keine rein subjektive Erkenntnis, sondern wie alle objektiv begründet; sie ist auf Grund der Begriffsinhalte gegeben. Da von ihr der allgemeine und notwendige Charakter der induktiven Sätze sich herleitet, so ist auch dieser in der objektiven Realität begründet. Die induktiven Sätze sind wahr im objektiven Sinne, auch dann, wenn man ihre Allgemeinheit und Notwendigkeit ins Auge faßt.

§ 36.
Objektive Bedeutung der deduktiven Schlußfolgerung.

1. Weiter als die allgemeinen Ergebnisse der induktiven Beweisführung scheinen von der Wirklichkeit jene Erkenntnisse abzuliegen, die durch die deduktive Schlußfolgerung gewonnen werden, allerdings nicht alle in gleichem Maße. Solange der Gegenstand, den sie betreffen, der sinnlich wahrnehmbaren oder der mathematischen Welt angehört, erscheint die objektive Bedeutung derselben weniger zweifelhaft. Sie läßt sich ja oft auch der Probe unterwerfen, durch die praktisch ihre Gültigkeit für die Wirklichkeit dargetan wird. Darum verwendet ja auch die Naturwissenschaft häufig die Deduktion und erzielt dadurch wichtige Resultate. Der Positivismus, der nur das „Gegebene" anerkennt, läßt auch in dieser Hinsicht die deduktive Schlußfolgerung zu. Anders verhält es sich aber, wenn die Deduktion zu Schlußfolgerungen führt, die über das Gebiet des Sinnlichen hinausliegen und das sog. Transzendente betreffen, vor allem die geistige Seele und Gott. Der Empirismus, Positivismus und Kantsche Kritizismus leugnen den objektiven Wert dieser Schlußfolgerungen. Wichtig ist besonders die Kritik Kants. Nach ihr liegt der Grund zu diesen Schlußfolgerungen einzig und allein in der Vernunft. Dieser sind die Ideen Welt, Seele und Gott von Natur aus eigen. Sie geben dem Denken die Richtung auf das Absolute und Transzendente. Um die objektive Bedeutung dieser Ideen zu erweisen, läßt sich die Vernunft leicht verleiten, die Verstandesformen, besonders die der Substantialität und Kausalität zu verwenden. Das ist jedoch ein Fehlschluß, da diese Formen nur zur Beurteilung der Erfahrungswelt dienen. So liegt zwar im Menschen ein Drang zur metaphysischen Spekulation; seine Befriedigung führt aber zu keinen sachlichen Erkenntnissen.

2. Aber auch in bezug auf die deduktiven Schlußfolgerungen ist am objektiven Wert der Erkenntnis festzuhalten, und zwar nach ihrem ganzen Umfang, nicht bloß, wenn es sich um solche handelt, die sich auf die Natur beziehen, sondern auch, wenn sie metaphysischer Art sind. Wenn der Empirismus und

Sensualismus die Erkenntnis des Übersinnlichen überhaupt in Abrede stellt, so verstößt er damit gegen das Zeugnis des Bewußtseins und gegen die Natur der empirischen Begriffe. Wir haben tatsächlich Begriffe von übersinnlichen Dingen. Und wenn wir diese auch mit Begriffen denken, die von der sinnlich wahrnehmbaren Welt genommen auf sie übertragen werden, so liegt eben gerade hierin die Möglichkeit der Vernunft, sich über das Sinnliche zu erheben. Die Analyse der verschiedenen Begriffsinhalte ergibt aber, daß wir überhaupt Begriffe haben, die zwar auch auf das Materielle bezogen werden können, aber durchaus nicht auf dasselbe eingeschränkt sind, da zur Definition dessen, was sie ausdrücken, die Materie nicht als Bestandteil gehört. Deshalb gelten sie auch vom Materiellen nicht wegen seiner Materialität, sondern weil sich auch im Materiellen findet, was sie bedeuten. Da aber, was sie bedeuten, vom Materiellen nicht abhängt, wenn sie auch vom Materiellen abstrahiert sind, so eröffnen sie uns auch eine immaterielle, wahrhaft übersinnliche Welt, die wir durch Schlußfolgerung auch als wirklich und notwendig, besonders durch Anwendung des Kausalitätsprinzips, erkennen. Darum ist auch Kant von einem unberechtigten Empirismus befangen, wenn er meint, die Verstandesformen, besonders Kausalität und Substanzialität seien nur auf Anschauungen, nicht aber aufs Transzendente anwendbar. Vielmehr tragen diese in sich die Möglichkeit, auch die Erkenntnis einer transzendenten Welt zu erschließen. Wenn aber dies der Fall ist, dann gilt auch, daß die so erkannte metaphysische Welt wahrhaft real ist und den metaphysischen Ideen Welt, Seele, Gott etwas Wirkliches entspricht. Sie sind nicht mehr aprioristische Formen der Vernunft zur Regulierung des subjektiven Vernunftschlusses, sie sind Ergebnisse der Schlußfolgerung, gewonnen durch im Vernunftschluß angewandte naturgemäße Verbindung objektiver Begriffe. Daher ist besonders daran festzuhalten, daß es eine Metaphysik gibt und diese eine Wissenschaft von einer wirklichen, wenn auch transzendenten Welt ist. Übrigens ist es falsch, zu meinen, die Metaphysik beziehe sich nicht auch auf die materielle Welt. Sie hat auch diese zum Gegenstande, allerdings nicht insofern

sie der sinnlich wahrnehmbaren Bewegung unterworfen ist, sondern insofern sie ein Sein ist. Damit ist aber zugleich die Verbindung zwischen der Sinnlichkeit und dem Transzendenten klargelegt. Aus der sinnlichen Welt abstrahieren wir Begriffe, durch die wir auch das Transzendente denken können. Aus der sinnlichen Welt erkennen wir auch die Notwendigkeit, eine transzendente Welt zu denken, da nur in einer solchen der Grund liegen kann, auf dem die Existenz des Sinnlichen basiert; denn nur im Transzendenten ist der Begriffsinhalt der transzendentalen Begriffe wahrhaft realisiert. Ohne diese auch nicht die Realisierung desselben in der sinnlichen Welt!

3. Gleichwohl sei damit nicht behauptet, daß die metaphysische Erkenntnis in sich vollkommen ist. Es ist immer zu beachten, daß die metaphysischen Erkenntnisse durch übertragene Begriffe geschehen. Nicht *per species proprias,* sondern *per species analogas* erkennen wir die transzendente Welt. Das beeinträchtigt aber nicht ihre Wahrheit, sondern nur ihre Vollkommenheit. Was die Begriffe ausdrücken, ist in den transzendenten Dingen; aber es ist in ihnen vollkommener als sie es ausdrücken. Um so weniger liegt hierin eine Unwahrheit, als die Vernunft wohl den Unterschied einsieht und Mittel hat, *per viam remotionis et eminentiae* Irrtümer zu vermeiden.

Dritter Abschnitt.

Das letzte Kriterium der Wahrheit und der letzte Grund der Gewißheit.

§ 37.

Begriff und Einteilung.

1. Unter Kriterium im allgemeinen versteht man alles, was geeignet ist, ein Urteil über eine Sache zu ermöglichen und eine bestimmte Sache von einer anderen zu unterscheiden. Kriterium der Wahrheit ist demnach ein Merkmal, das uns instand setzt, eine Wahrheit als solche zu erkennen und vom Irrtum zu unterscheiden. Das Kriterium der Wahrheit wird

auch Grund der Gewißheit genannt. Durch das Kriterium kommen wir nämlich nicht bloß in den Besitz der Wahrheit, sondern erkennen zugleich auch, daß wir die Wahrheit erkannt haben. Aus dieser Erkenntnis ergibt sich dann jener Zustand, in welchem der Geist an der Wahrheit festhält und den wir Gewißheit nennen. Sind aber Kriterium der Wahrheit und Gewißheitsgrund auch sachlich das nämliche, begrifflich sind sie verschieden. Das nämliche, wodurch einleuchtet, daß die Wahrheit erkannt ist, ist es, was die Furcht vor Irrtum ausschließt und das Festhalten an der Wahrheit bewirkt.

2. Man unterscheidet

a) zwischen dem letzten Kriterium der Wahrheit und den näheren Kriterien. Die Erkenntnisquellen sind wegen ihrer Zuverlässigkeit nähere Kriterien der Wahrheit. Es ist klar, daß sie keine allgemeine Kriterien sein können. Jede Erkenntnisquelle ist nur Kriterium für jene Wahrheiten, welche aus ihr gewonnen werden. Das letzte Kriterium ist zugleich auch allgemein. Es ist jene Norm, auf welche wir uns bei Prüfung aller Wahrheiten als auf die letzte Instanz berufen;

b) zwischen innerem und äußerem Kriterium. Das innere Kriterium verhält sich zur Wahrheit, deren Kriterium es ist, innerlich. Es ist jene Eigenschaft, durch welche eine Wahrheit als wahr einleuchtet. Das innere Kriterium ist das Kriterium der Verstandeswahrheiten. Das äußere Kriterium ist das Kriterium der Glaubenswahrheiten. Es heißt äußeres Kriterium, weil es nicht eine Eigenschaft ist, die der Wahrheit aus inneren Gründen zukommt, sondern um dessentwillen, der die Wahrheit bezeugt.

3. Von den näheren Kriterien der Wahrheit wurde schon eingehend gehandelt. Es ist daher noch die Lehre vom letzten Kriterium der Verstandes- und Glaubenswahrheiten darzulegen. Inbezug auf das letzte Kriterium der Verstandeswahrheiten gehen die Meinungen weit auseinander. Einige lassen auch für die Verstandes- und Vernunftwahrheiten nur ein äußeres Kriterium gelten. Andere finden das letzte Kriterium der Verstandeswahrheiten in der menschlichen Seele. Cartesius bezeichnet als höchstes Kriterium die Klarheit der Idee. Es ist zu zeigen, daß diese Anschauungen falsch sind,

und ihnen gegenüber zu begründen, daß das letzte und oberste Kriterium der Verstandeswahrheiten die objektive Evidenz ist.

Erstes Kapitel.

Das oberste Kriterium der Verstandeswahrheiten.

§ 38.

Das Kriterium des Traditionalismus.

1. Der Traditionalismus erkennt kein inneres Kriterium der Wahrheit an. Auch für die Verstandeswahrheiten gibt es nur ein äußeres Kriterium. Dieses äußere Kriterium ist die Tradition einer Wahrheit von Geschlecht zu Geschlecht. Ihren Ausgang hat diese Tradition von der göttlichen Offenbarung genommen. Indem Gott nämlich den Menschen, die sich die Sprache nicht selbst erfinden konnten, die Sprache verlieh, gab er ihnen mit der Sprache auch die Gedanken. Der Mensch aber konnte sich die Sprache nicht selbst geben, weil das nur durch das Denken hätte geschehen können und dieses vor der Sprache für den Menschen unmöglich war. Denn Sprache und Gedanke bedingen sich gegenseitig. Keine Sprache ohne Gedanken und kein Gedanke ohne Sprache. Der Traditionalismus wurde vom französischen Philosophen Bonald († 1840) im Gegensatz gegen die abgöttische Erhebung der menschlichen Vernunft in der französischen Revolution begründet. Die Schule von Löwen, P. Ventura bekannten sich zu ihm, gaben ihm aber eine gemäßigtere Form, indem sie nur für die metaphysischen und moralischen Wahrheiten die Tradition als Kriterium in Anspruch nahmen. Eine Modifikation des Traditionalismus ist die Theorie von Lamennais († 1858), der gemäß die Offenbarung einer Wahrheit durch Gott als höchstes Motiv für die Zustimmung, die allgemeine Vernunft dagegen, d. h. die Übereinstimmung des Menschengeschlechtes als oberste Regel der Wahrheit gelten soll.

2. Die Theorie des Traditionalismus kann nicht anerkannt werden, weder in der extremen noch in der gemäßigten Form noch in der Modifikation, die ihr Lamennais gab. Die

Übereinstimmung des Menschengeschlechtes, die Tradition und die Offenbarung können, auch wenn man ihnen einen Wert als Kriterium beimessen will, niemals das letzte und höchste Kriterium aller Wahrheit sein.. Sie setzen ja selbst ein Kriterium voraus. Es muß doch dafür ein Kriterium geben, ob es wahr ist, daß eine Wahrheit geoffenbart ist, auf Tradition beruht und über sie das Menschengeschlecht übereinstimmt. Zudem entspricht die Theorie des Traditionalismus in keiner Weise der menschlichen Vernunft. Diese ist doch eine Kraft zu erkennen und zu urteilen. Heißt es nicht, auf sich selbst verzichten, wenn die menschliche Vernunft alle eigene Einsicht preisgeben soll? Wenn sie sich dem Worte eines anderen einfach beugen soll, ohne zu wissen, warum? Lamennais gibt die Selbständigkeit der individuellen Vernunft des einzelnen zugunsten der Gesamtheit preis, was ebenfalls widernatürlich ist. Wie soll übrigens die Gesamtheit des Menschengeschlechtes die Wahrheit begründen können, wenn es die individuelle Vernunft nicht soll können, und die Gesamtheit doch nichts ist als die Summe der Individuen? Es liegt unleugbar im Traditionalismus der Keim des Skeptizismus. Der gemäßigte Traditionalismus mag ja das für sich haben, daß zur Erkenntnis der höchsten religiösen Wahrheiten der Mensch der Unterstützung durch die Offenbarung bedarf. Aber das gilt nur für den Zustand der gefallenen Natur und schließt auch da nicht ein, daß die menschliche Vernunft nicht doch die Kraft eigener Einsicht in sich trägt, soweit es sich um natürlich erkennbare Wahrheiten handelt.

§ 39.

Die psychologischen Kriterien.

1. Die sog. schottische Schule suchte das oberste Kriterium der Wahrheit in der Anlage der menschlichen Seele. Ihr Begründer Thomas Reid († 1796) nahm Stellung gegen den Idealismus Berkeleys und den Skeptizismus des Hume. Der erste hatte die Substanzialität der Außenwelt, der zweite die Erkennbarkeit des Kausalitätsgesetzes geleugnet. Beide beriefen sich auf die Unbeweisbarkeit dieser allgemeinen An-

nahmen. Reid gestand die Unbeweisbarkeit zu, aber nicht den Schluß auf die Unzulässigkeit dieser Erkenntnisse. Er hielt an der Existenz der Außenwelt und an der Wahrheit der allgemeinen Prinzipien fest und führte sie auf den *common sense,* auf den gesunden Menschenverstand zurück, welcher sie kraft eines inneren, instinktivmäßig wirkenden Dranges als wahr annehme, nicht kraft innerer Einsicht.

2. Eine ähnliche Ansicht findet sich auch bei dem deutschen Philosophen Jacobi († 1819), der allerdings nicht für die Prinzipien, wohl aber für die höchsten Wahrheiten der Religion in der Seele das Kriterium finden wollte. Der Mensch besitzt nach ihm drei Erkenntnisquellen: Sinne, Verstand und Vernunft. Wie durch die Sinne die Außenwelt unmittelbar erkannt wird, so durch die Vernunft unmittelbar, ohne vermittelnden Beweis das Übersinnliche, Gott, Seele, Wahrheit. Diese unmittelbare Überzeugung, welche ohne, ja gegen den Verstand feststeht, nennt Jacobi Glauben. Es ist die Sprache des Herzens, des Gemütes, welche diesen Wahrheiten das Zeugnis gibt. Darum heißt dieser Vernunftglaube auch Gefühlsglaube.

3. Weder der instinktive Trieb, der uns nötigen soll, einen Satz als wahr anzuerkennen, noch der Gefühlsglaube im Sinne Jacobis kann als Kriterium der Wahrheit angesehen werden. Thomas Reid ist mit seiner Theorie nicht imstande, den Skeptizismus zu überwinden. Denn dieser leugnet nicht die Notwendigkeit der Annahme der existierenden Außenwelt oder der Prinzipien. Aber eben diese Notwendigkeit mit dem von ihm behaupteten Mangel einer Einsicht in die Wahrheit der Prinzipien und der Existenz der Außenwelt ist es, die ihm Recht zu geben scheint. Indem Thomas Reid den instinktiven Trieb als Kriterium erklärt, gesteht er gerade das zu, wovon sich der Skeptizismus herleitet. Es redet allerdings auch der Dogmatismus von einer notwendigen Erkennbarkeit der Prinzipien und auch der Existenz der Außenwelt; aber diese Notwendigkeit ruht nicht auf blindem Naturdrang, sondern ist mit der unmittelbaren Einsicht in das Verhältnis von Subjekt und Prädikat gegeben. Sie entspricht der Natur des Verstandes als eines Erkenntnisvermögens; der instinktive Drang des Reid widerspricht ihr. Gegen den Gefühlsglauben Jacobis

spricht vor allem, daß das Kriterium zwischen Wahrheit und Irrtum doch etwas Beständiges und Allgemeines sein müsse. Nichts ist individueller und wechselnder als ein Glaube, der sich auf das Gefühl stützt. Zudem bringt Jacobi dieses sein Kriterium in Gegensatz gegen den Verstand und stört die Einheit des Reiches des Wahrheit. Insofern mag am Gefühlsglauben Jacobis etwas Wahres sein, als wir von den höchsten religiösen Wahrheiten leicht eine unbestimmte und unvollkommene Erkenntnis gewinnen. Aber diese ist kein Glaube, sondern ein Vernunftschluß ohne klare Einsicht in den Beweisgang. Eine verstandesmäßige Analyse solcher Erkenntnisse führt nicht zur Zerstörung derselben, sondern zur Befestigung.

§ 40.

Die Ansicht des Cartesius über das Kriterium.

1. Cartesius erkannte als ersten unzweifelhaft gewiß wahren Satz an die Formel: *cogito ergo sum.* Dieser Satz oder diese Intuition erschien aber als gewiß wegen der ihr anhaftenden Klarheit. Daraus schloß er, daß die Klarheit für eine Erkenntnis und ihre Bestimmtheit zugleich die sicherste Gewähr ihrer Wahrheit sei. Darum erklärte er die *idea clara et distincta* für das oberste Kriterium der Wahrheit. Es ist zweifelhaft, ob er damit jene Klarheit meinte, die der Wahrheit als solcher anhaftet oder den subjektiven Zustand des erkennenden Subjektes, den in ihm ein klar vorliegender Tatbestand bewirkt. Aber die Entwicklung der Erkenntnistheorie knüpfte sich jedenfalls an die subjektive Auffassung.

2. Die subjektive Klarheit kann als Kriterium der Wahrheit nicht anerkannt werden. Es widerspricht dem Bewußtsein, welches uns bezeugt, daß wir nicht um des subjektiven Zustandes willen einem Urteil beistimmen und daran festhalten, sondern um des objektiven Tatbestandes willen, der klar vor den Augen des Verstandes vorliegt. Ein subjektives Kriterium entspricht nicht dem Wahrheitsbegriff, nach welchem das Maß einer wahren Erkenntnis die Sache, die erkannt wird, ist. Tatsächlich führte ja auch das cartesianische Kriterium zur Subjektivierung des Wahrheits- und Gewißheitsbegriffes.

Auch deshalb hat Cartesius unrecht, weil er für die subjektive Klarheit als Kriterium auf Gottes Wahrhaftigkeit sich beruft. Das oberste Kriterium kann nicht durch eine andere Wahrheit gestützt werden; dann ist es nicht oberstes Kriterium. Und wenn es trotzdem als solches aufrecht erhalten und selbst als Wahrheitskriterium für Gottes Wahrhaftigkeit erklärt wird, so ist damit ein Zirkelbeweis gegeben und die Hinfälligkeit ganz klar vorliegend, womit dem Skeptizismus Tür und Tor geöffnet ist.

§ 41.

Die objektive Evidenz, das wahre oberste Kriterium.

1. Sind die bisher angeführten Ansichten über das letzte Kriterium der Wahrheit als ungenügend abzuweisen, so kann und muß die sog. objektive Evidenz als oberstes und letztes Kriterium anerkannt werden. Der Ausdruck Evidenz ist vom sinnlichen Sehen hergenommen und bedeutet die Sichtbarkeit einer Sache, abstrakt gesprochen; konkret verstanden ist die Evidenz der sichtbare Gegenstand. Auf das geistige Erkennen übertragen, besagt die Evidenz die Erkennbarkeit einer Wahrheit. Wie zur Sichtbarkeit eines Gegenstandes gehört, daß er existiert, beleuchtet ist und auf das Auge wirkt, so hängt auch die Erkennbarkeit eines Gegenstandes davon ab, daß er existiert oder doch existieren kann, dem menschlichen Intellekte proportioniert sei und dem Intellekte wirklich zur Beurteilung vorliegt. Sind diese drei Erfordernisse gegeben, dann ist die Wahrheit evident und kann nicht unerkannt bleiben. Weil diese Erfordernisse in ihrer Erfüllung nicht vom erkennenden Subjekte, sondern vom Gegenstande abhängen, mag die Evidenz als objektiv bezeichnet werden. Wenn man der objektiven Evidenz gegenüber von einer subjektiven Evidenz spricht und darunter den Zustand des Geistes versteht, in dem dieser sich der Wahrheit seiner Erkenntnis klar bewußt ist, so liegt nur eine bildliche Übertragung vor. Man kann ja die Wirkung nach der Ursache benennen. An und für sich kann nur die erkannte Wahrheit evident sein. Und wenn die Erkenntnis evident wird, so ist sie damit selbst auch schon

wieder gegenständliche Wahrheit, nämlich für das die Erkenntnis begleitende Bewußtsein. Aus der Evidenz folgt die Gewißheit und zwar die formale Gewißheit, weshalb die Evidenz auch als Gewißheitsgrund bezeichnet wird.

2. Man spricht von einer metaphysischen, physischen und moralischen Evidenz und versteht darunter die Evidenz der metaphysischen Wahrheiten, der Naturgesetze und der Sittengesetze. Doch trifft diese Einteilung die Evidenz als solche nur indirekt, insofern das Verhältnis von Subjekt und Prädikat entweder ein metaphysisches oder physisches oder moralisches ist. Auf die Evidenz als solche jedoch bezieht sich die Einteilung von unmittelbarer und mittelbarer Evidenz, denn die Evidenz schließt ja die Beziehung zum erkennenden Verstande ein, durch welche die Wahrheit sich dem Verstande offenbart. Offenbart sich die Wahrheit durch sich selbst wie bei den Prinzipien, so ist die Evidenz unmittelbare, offenbart sie sich mittelst einer anderen Wahrheit, mittelbare Evidenz. Die mittelbare Evidenz geht auf die unmittelbare zurück, ist aber doch für den Schlußsatz der Schlußfolgerung eigentliches Kriterium, nicht erst durch die Zurückführung auf die Prinzipien, weil der Schlußsatz nur aus dem Ganzen des Schlusses erkannt werden kann. Endlich versucht man noch zwischen notwendiger und freier Evidenz zu unterscheiden. Die freie Evidenz soll dann vorliegen, wenn zwar die Wahrheit selbst nicht evident ist, aber an ihr zu zweifeln unvernünftig, wobei dann der freie Wille den Verstand zur Beistimmung nötigt. Diese Unterscheidung, die viele Vertreter hat, scheint nicht zutreffend zu sein. Denn die Wahrheit als solche wird eben dadurch doch nicht evident. Der Begriff Evidenz kann auf sie nicht angewendet werden. Diese schließt ein, daß die Wahrheit erkannt ist, sei es unmittelbar, sei es mittelbar, und das trifft nicht zu. Erkannt ist nur, daß es unvernünftig sei, zu zweifeln. Dies ist aber auch evident und zwar nicht frei, sondern wie eben überhaupt irgendeine Wahrheit evident sein kann. Die Evidenz der Unvernünftigkeit des Zweifels mag für den Willen ein hinreichender Grund sein, die Vernunft dazu zu veranlassen, dem fraglichen Urteil beizustimmen. Es verhält sich ähnlich, wie mit der Autorität oder dem äußeren

Kriterium, bei dem ja auch eine Evidenz vorhanden ist, die der Autorität, aber nicht der bezeugten Wahrheit.

3. Daß die Evidenz das letzte Kriterium der Wahrheit ist, ergibt sich aus der Widerlegung der entgegengesetzten Anschauungen, ihrer Natur und dem Zeugnis des Bewußtseins. Wenn die objektive Evidenz nicht das letzte Kriterium ist, dann gibt es überhaupt keines, und der Skeptizismus ist im Recht. Die Evidenz erfüllt alle Anforderungen, die an das oberste Kriterium gestellt werden müssen. Dieses muß geeignet sein, die Wahrheit als solche erkennbar zu machen und dadurch vom Irrtum zu unterscheiden; das kann es nur, wenn es eine Eigenschaft der Wahrheit ist, niemals aber am Irrtum sich findet. Das ist tatsächlich bei der Evidenz der Fall. Mit dem Irrtum ist die Evidenz unvereinbar. Sie ist der der Erkenntnis klar vorliegende Sachverhalt; das kann der Irrtum niemals sein, da ihm kein Sachverhalt entspricht; er besteht ja im Abweichen der Erkenntnis vom Sachverhalt. Das Kriterium muß ferner der Natur der Wahrheit entsprechen, als deren innere Eigenschaft sie sich darstellt. Die Wahrheit ist aber einerseits subjektiv als Eigenschaft des Intellektes, anderseits objektiv, da sie einen Sachverhalt repräsentiert. So muß denn auch das Kriterium der Wahrheit subjektiv und objektiv zugleich sein, was bei der objektiven Evidenz gewiß der Fall ist. Sie ist der objektive Tatbestand, insofern dieser dem erkennenden Verstande klar vorliegt. Endlich darf das letzte Kriterium keines Kriteriums mehr bedürfen, um selbst als solches erkannt zu werden; deshalb darf es vor allem nicht selbst in einem Urteil bestehen, muß vielmehr eine innere Eigenschaft eines wahren Urteils sein. Es liegt in der Natur der Evidenz, keines Kriteriums zu bedürfen. Sie besteht ja in der Erkennbarkeit eines Gegenstandes und bedarf daher keines Prinzips der Erkennbarkeit mehr, ebensowenig als das Licht beleuchtet werden muß, um gesehen zu werden. Das Bewußtsein bezeugt auch die Tatsache, daß wir uns bei der Prüfung einer Erkenntnis auf die objektive Evidenz berufen. Handelt es sich um reine Verstandeswahrheiten, so sind es eben die gegenseitigen Verhältnisse der Begriffsinhalte, die einleuchten,

klar vorliegen und so das Urteil herbeiführen. Bei Erfahrungswahrheiten kommt es streng genommen überhaupt nur darauf an, ein Prädikat einem Subjekte beizulegen, das mit dem Subjekte aufgefaßt worden. Es ist also auch nur das einleuchtende, erfahrene, offen vorliegende Zusammensein von Ding und Eigenschaft, das das Urteil veranlaßt. Zu beachten ist dabei freilich, ob der Sinn, durch dessen Vermittlung der Tatbestand sich dem Verstande manifestiert, für die Auffassung der betreffenden Eigenschaft zuständig ist. Ähnlich verhält es sich mit den erschlossenen Wahrheiten. Durch den Mittelbegriff wird die Evidenz des Tatbestandes wirksam. Geschieht die Anwendung des Mittelbegriffes nach streng logischen Gesetzen, so macht sich die Wirkung der objektiven Evidenz unfehlbar geltend. Es ist aber begreiflich, daß die Wirksamkeit der Evidenz um so schwächer ist, je mehr Mittelbegriffe zur Verwendung kommen. Darin liegt auch regelmäßig die Ursache des Irrtums, daß die Manifestation des Objektes an den Intellekt mangelhaft oder gar nicht vorhanden ist. Es scheint Evidenz vorzuliegen, in Wirklichkeit fehlt sie. Der Mangel aber kann gehoben werden durch Prüfung des Beweisganges oder der in Anwendung gebrachten Erfahrungsmittel. Deshalb bildet auch das tatsächliche Festhalten an Irrtümern, z. B. der Bewegung der Sonne um die Erde, keine Instanz gegen die objektive Evidenz als Kriterium. In jenem Irrtum lag keine Evidenz, weil die Augen, auf die man sich verließ, in dem Fall allein nicht imstande sind, die objektive Evidenz zu vermitteln.

Zweites Kapitel.

Das Kriterium der Glaubenswahrheiten.

§ 42.

Begriff der Autorität.

1. Wir können nicht bloß durch eigene Einsicht und Beobachtung zur Kenntnis von Wahrheiten gelangen, sondern auch dadurch, daß wir über dieselben von anderen Mitteilungen

erhalten. An und für sich können alle Wahrheiten Gegenstand der Mitteilung durch andere sein. Es gibt aber solche, die überhaupt nur dadurch zu unserer Erkenntnis gelangen, daß sie uns von jemanden mitgeteilt werden. Das sind jene Wahrheiten, die sich auf Gegenstände beziehen, die von uns durch Zeit und Raum getrennt unserer eigenen Beobachtung sich entziehen oder unsere Erkenntniskraft überhaupt übersteigen, sei es absolut wie die Glaubensgeheimnisse, sei es relativ wie die Gebiete solcher Wissenschaften, in die man nicht eingeweiht ist. Natürlich können solche Wahrheiten nur von solchen Personen mitgeteilt werden, die sie wissen und gewillt sind, ihre Kenntnis irgendwie, besonders durch Wort oder Schrift, zum Ausdruck zu bringen. Sie werden Zeugen genannt. Durch ihr Wissen und ihre wahrheitsgemäße Mitteilung sind sie anderen Quelle neuer Erkenntnisse. Sie veranlassen den Leser oder Hörer den Mitteilungen zuzustimmen, sie als wahr anzunehmen, ihrem Zeugnis Glauben zu schenken: es kommt ihnen Autorität zu — *ius imponendi fidem.* Die Annahme einer Wahrheit auf das Zeugnis eines anderen hin heißt Glaube — *assensus in aliquam propositionem propter autoritatem testantis.*

2. Die Autorität des Zeugen ist Kriterium für die Glaubenswahrheiten. Sie ist geeignet, Wahres und Falsches zu unterscheiden. Wo sie fehlt, keine Zuverlässigkeit und Sicherheit! Wo sie vorhanden, Wahrheit und Gewißheit! Sie ist aber ein äußeres Kriterium. Die Autorität ist keine Eigenschaft der bezeugten Wahrheit, sondern des Zeugen. Diesem kommt das Wissen und die Wahrheit der Rede zu, die die Momente der Autorität sind. Daraus ergibt sich aber zugleich, daß dieses äußere Kriterium ein anderes Kriterium voraussetzt, allerdings nicht für die bezeugte Wahrheit, sondern für sich selbst. Daß dem Zeugen Autorität zukommt, darf nicht und kann nicht durch die Autorität selbst wiederum bezeugt sein, muß vielmehr anderweitig evident sein. Es führt sich demnach indirekt das Kriterium der Glaubenswahrheiten auf die objektive Evidenz zurück, nicht in dem Sinn, als ob die Glaubenswahrheit evident und so zur Verstandeswahrheit würde, sondern insofern als die Existenz

der Autorität oder Glaubwürdigkeit des Zeugen evident sein muß. So allein ist der Glaube vernünftig, ein *rationabile obsequium.*

3. Das Zeugnis ist entweder ein dogmatisches oder ein historisches, je nachdem es die Kenntnis einer wissenschaftlichen Wahrheit oder einer historischen Tatsache vermittelt.

§ 43.

Das dogmatische Zeugnis.

1. Das dogmatische Zeugnis übermittelt entweder solche Wahrheiten, die ihrer Natur nach die menschliche Erkenntniskraft übersteigen — übernatürliche Glaubensgeheimnisse, oder Ergebnisse der Wissenschaft.

2. Was das dogmatische Zeugnis betrifft, das Ergebnisse der Wissenschaft übermittelt, so kann und muß es als Kriterium zugelassen werden. Es ist nicht möglich, daß alle Menschen zur wissenschaftlichen Erkenntnis aller Wahrheiten gelangen, die zu erkennen ihnen notwendig ist und nützlich. Sie sind auf die Mitteilung der Schlußsätze angewiesen, ohne daß sie zur Erkenntnis des Beweisgrundes oder des Mittelbegriffes gelangen. Die Annahme einer solchen Mitteilung ist aber zulässig, weil vernunftgemäß, als welche sie erwiesen ist durch die Autorität des wissenschaftlichen Fachmannes. *Peritis in arte credendum.* Es ist aber dabei nie aus dem Auge zu lassen, daß man sich damit keine Kenntnis einer Wissenschaft erwirbt und keine wissenschaftliche Erkenntnis einer Wahrheit, sondern nur einen Glauben an eine Wahrheit, die an und für sich Gegenstand des Wissens sein soll. Daraus ergibt sich von selbst, daß innerhalb wissenschaftlicher Tätigkeit das dogmatische Zeugnis nicht in Betracht kommt. Es erzeugt keine Wissenschaft. Wenn gleichwohl im Wissenschaftsbetrieb die Berufung auf Autoritäten ein Rolle spielt, so kann das nur Wahrscheinlichkeit begründen, nie befriedigende Gewißheit, oder sie ist auf die Einsicht in die von einer Autorität vorgelegten Gründe gestützt nach dem Grundsatz: *tantum valet in scientiis autoritas quantum rationes.*

3. Daraus ergibt sich auch, in wie weit im Unterricht

vom sog. dogmatischen Zeugnis Gebrauch gemacht werden kann. Verfolgt der Unterricht nur einen Zweck, der durch bloße Mitteilung des wissenschaftlichen Ergebnisses erreicht wird, so mag unter dem Gesichtspunkte dieses Zweckes das dogmatische Zeugnis genügen. Verfolgt aber der Unterricht die Erziehung der Erkenntniskraft und deren Ausbildung und Vervollkommnung, so ist zu unterscheiden zwischen dem Beginn des Unterrichtes und der fortschreitenden Entwicklung. Sind bei Beginn des Unterrichtes Mitteilungen wissenschaftlicher Ergebnisse notwendig und nützlich, so muß man sich auch mit dem dogmatischen Zeugnis begnügen, da die subjektiven und objektiven Voraussetzungen für selbständige wissenschaftliche Erkenntnis fehlen. Hier ist vonseiten des Schülers das *iurare in verba magistri* berechtigt. Mit dem Fortschritt des Unterrichtes muß jedoch das dogmatische Zeugnis immer mehr zurücktreten. Es wird ersetzt dadurch, daß der Schüler veranlaßt wird, selbst den Weg der wissenschaftlichen Erkenntnis, die in der begründeten Schlußfolgerung besteht, zu gehen. Der Unterricht hat nur mehr die Aufgabe, diesen Weg zu weisen. Daher die Definition des Unterrichtes: *causare scientiam in alio cooperante ratione illius.* Der Unterricht besteht darin, daß der Lehrer im Schüler, unter Mitwirkung der Vernunft des letzteren, eine wissenschaftliche Erkenntnis zu verursachen sucht. Daraus ergibt sich für den Schüler, daß er die Zustimmung zur Ansicht des Lehrers rein um dessen Autorität willen zurückdrängen, sich davon befreien und zur vernunftgemäßen Würdigung der Gründe vordringen soll.

§ 44.

Das historische Zeugnis.

1. Das historische Zeugnis ist jenes, das die Kenntnis einer der Vergangenheit angehörenden Tatsache vermittelt. Es kann in mündlicher Mitteilung bestehen oder durch Schriften und andere Dokumente wie Denkmäler erfolgen. War der Zeuge in eigener Person der Beobachter des historischen Vorganges, so nennt man sein Zeugnis ein unmittelbares, beruht jedoch seine Zeugschaft wieder auf dem Zeugnis eines anderen, ein mittelbares.

2. Es ist kein Zweifel, daß im allgemeinen für historische Tatsachen das historische Zeugnis das einzige Kriterium der Wahrheit ist. Nur in seltenen Fällen wird es möglich sein, durch einen zwingenden Schluß von gegenwärtigen Erscheinungen und Verhältnissen aus eine frühere Tatsache als wirklich zu erweisen. Das historische Zeugnis ist aber im allgemeinen auch ein hinreichendes Kriterium, unter Umständen ein schlechterdings zuverlässiges. Es handelt sich ja um historische Tatsachen, die der Beobachtung zugänglich waren. Auch steht im allgemeinen die Präsumtion doch für die Wahrhaftigkeit des Zeugen, nach dem Grundsatz: *nemo gratis mendax.* Natürlich ist es notwendig, sich der Autorität des Zeugen zu versichern. Wird über die historischen, freien Handlungen zugrunde liegenden Motive Zeugnis gegeben, so muß allerdings beachtet werden, daß ein Zeugnis hierüber um so vorsichtiger aufzunehmen ist, je schwieriger die Beurteilung der Motive aus objektiven und subjektiven Gründen sich gestaltete. Wenn gegen das mittelbare Zeugnis eingewendet wurde, es werde um so schwächer, je länger die Reihe der Zeugen sei, so geht dieser Einwand von der falschen Voraussetzung aus, daß dadurch eine Wahrheit am Wert verliere, je öfter sie mitgeteilt werde und die Glaubwürdigkeit des nachfolgenden Zeugen ein Teil von der des früheren sei. Das ergibt sich aber weder aus der Natur der Mitteilung noch auch der Glaubwürdigkeit. Es kann auch gegenteilig auf ein Zeugnis um so mehr Gewicht gelegt werden, je älter es ist.

3. Unter Umständen kann dem historischen Zeugnis volle Zuverlässigkeit zuerkannt werden. Das ist dann der Fall, wenn es sich um eine einfache, leicht erkennbare Tatsache handelt, welche die Aufmerksamkeit vieler erregt; wenn die Zeugen an Alter, Charakter, Bildung und Lebensverhältnissen so verschieden sind, daß ein gemeinsames Interesse nicht denkbar ist; wenn sie die Tatsache vor solchen bezeugen, denen an der Unterdrückung einer Unwahrheit alles gelegen ist; endlich wenn das Zeugnis dem Zeugen nicht nur keinen Vorteil und keine Ehre, sondern Schaden, Schande und selbst den Tod bringt.

Drittes Kapitel.

Die Übereinstimmung des Menschengeschlechtes als Kriterium der Wahrheit.

§ 45.

Begriff und Wert derselben für die Wissenschaft.

1. Die Übereinstimmung der Menschen — *consensus gentium* ist als oberstes und letztes Kriterium der Wahrheit abzulehnen. Daraus folgt aber nicht, daß ihr gar kein Wert beizumessen sei. Im Gegenteil wurde sie zu allen Zeiten, besonders für solche Wahrheiten, die für das sittliche und religiöse Leben hohen Wert haben, als Kriterium anerkannt. Schon bei Aristoteles heißen deshalb solche Wahrheiten *δόξαι κοιναί, sententiae communes.* Es sind durch Schlußfolgerung gewonnene Wahrheiten, die durch ihre Natur der menschlichen Vernunft sehr nahe liegen und durch eine Art unwillkürliche Anwendung der Gesetze des Denkens erkannt werden. Daher die Definition des *consensus gentium* als *rationalis naturae inclinatio ad iudicia quaedam admittenda.*

2. Es handelt sich hier um Wahrheiten, die durch Schlußfolgerung gewonnen werden können. Das ist dem Traditionalismus und der schottischen Schule gegenüber zu beachten. Wenn der Traditionalismus meint, diese Wahrheiten beruhen einzig und allein auf Offenbarung und Tradition von Geschlecht zu Geschlecht, so ist der Bestand einer Uroffenbarung und die relative Notwendigkeit einer Tradition als tatsächlich bestehend nicht abzulehnen, aber eine prinzipielle Notwendigkeit doch nicht anzuerkennen. Nach der schottischen Schule soll die Erkenntnis der Prinzipien und der Existenz der Außenwelt auf die einem instinktiven Triebe entspringende Übereinstimmung der Menschen zurückgehen. Die Erkenntnis der Prinzipien und der Existenz der Außenwelt aber steht anderweitig fest; niemand beruft sich auf die Übereinstimmung des Menschengeschlechtes rücksichtlich derselben. Wo aber

diese Übereinstimmung vorliegt, entspringt sie nicht einem instinktiven Triebe, sondern der natürlichen Anlage des Menschen, den Gesetzen des Denkens selbst ohne klare Kenntnis derselben zu folgen und zur Erkenntnis wichtiger Wahrheiten zu gelangen. Es ist das die sog. natürliche Logik. Das sie sich gerade auf moralischem und religiösem Gebiete geltend macht, hat eine tiefe Bedeutung.

3. Sind solche Erkenntnisse für das praktische Leben bedeutungsvoll, so können sie auch für die Wissenschaft nicht ganz belanglos sein. Am allerwenigsten können sie der Wissenschaft prinzipiell entgegen sein. Sie sind das Ergebnis der Tätigkeit der nämlichen Vernunft wie die Resultate der Wissenschaft. Und die Denkgesetze, die beiden Arten der Erkenntnis zugrunde liegen, sind ebenfalls die gleichen. Es heißt einen unnatürlichen Gegensatz in die menschliche Vernunft hineintragen, wenn Hume meint, durch das reflektierende Denken der Wissenschaft werde der instinktive Glaube, wie er sich ausdrückt, zerstört oder wenn Hegel fordert, das naive Denken müsse durch das spekulative überwunden werden, wenn man zur Philosophie gelangen wolle. Die Aufgabe der Wissenschaft den Erkenntnissen des einfachen gesunden Menschenverstandes gegenüber kann nur die sein, an sie anzuknüpfen und sie zu vervollkommnen, indem an die Stelle der gewissermaßen unbewußten Anwendung der Denkgesetze die bewußte reflektierende gesetzt wird. Daraus erhellt auch, daß solche allgemeingültige Wahrheiten für die Wissenschaft sehr wertvoll sind und daß deshalb der seichte Rationalismus nicht recht hat, wenn er ihre Bedeutung für die Entwicklung der Philosophie in Abrede stellt und sie beiseite setzen zu dürfen glaubt. Damit ist nicht gesagt, daß durch die Wissenschaft nicht manche Schlußfolgerung des einfachen Denkens abgelehnt werden darf und muß, aber die Zulässigkeit des *Consensus gentium* als sekundäres Kriterium ist aufrechtzuerhalten.

Namen- und Sachregister.

E.

F.

G.

Corrigenda.

Seite 93 Zeile 21 von oben das erste statt der erste.
„ 155 „ 27 „ „ erkannt „ anerkannt.
„ 172 „ 2 „ „ das „ daß.

